أهل الحل والعقد
دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث

المختار الأحمر[*]

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى مقاربة موضوع أهل الحل والعقد بالوقوف على سياقه التاريخي من حيث النشأة والمفهوم، وكشف أسسه المعرفية والتعاقدية، وكيف ظلَّت الأمةُ بتمثُّلها قاعدة الشورى المنظَّمة مصدرَ بناء المفهوم. وهو مفهوم يُبرِز -من منظور التجربة التاريخية الإسلامية- أنَّ فكرة التمثيل والنيابة قد ظهرت مبكراً في الفعل الاجتماعي والسياسي الإسلامي.

تهدف الدراسة أيضاً إلى البحث في علاقة مفهوم أهل الحل والعقد بما تطرحه نظرية النظم السياسية الحديثة، وإمكانية الإفادة منها في تجنُّب بعض عيوب نظام التمثيل الديمقراطي الحديث أو إصلاحها، باقتراح أنموذج مؤسسي يُعبِّر عن مضمون هذا المفهوم.

الكلمات المفتاحية: الحل والعقد، الشورى، الأُمّة، النيابة، البيعة.

Ahlu al-Hall wa al-A'qd (The members of the Parliament): A study on the concept, origin and potential applicability in contemporary time

Abstract

This study aims to approach the traditional Islamic concept called "Ahlu al-Hall wa al-A'qd" that may be considered today as members of the parliament by investigating the historical context in terms of origination, revealing its conceptual and contractual foundations and how the nation (*Ummah*) has been the source of building the concept through the systematic practice of consultancy (*Shura*). Besides, in the Islamic historical experience, this concept shows that the idea of representation and deputation have appeared early in the Islamic social and political action.

Furthermore, the study examines the relationship of the concept of "*Ahlu al-Hall wa al-A'qd*" with the theory of modern political systems and explore the possibility of using it to avoid or reform some of the defects of the modern democratic representation system by proposing an organizational model that reflects the essence of this concept.

Key words: *Ahlu al-Hall wa al-A'qd*, Consultancy, Universal nation *(ummah)*, Deputation, Allegiance.

[*] دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة محمد الخامس بالرباط، ٢٠١١م. باحث في الفكر السياسي الإسلامي بمركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة بقطر. البريد الإلكتروني: mokhtarabdi@hotmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠/٣/٢٠١٦م، وقُبل للنشر بتاريخ ١٨/٢/٢٠١٧م.

مقدمة:

تبوَّأت مؤسسة أهل الحل والعقد موقعاً بارزاً في الفكر السياسي الإسلامي، وما زالت تُمثِّل أحد المفاهيم المهمة المُؤطِّرة للرؤية الإسلامية الحديثة. نشأت هذه المؤسسة في سياق تطور الفكر والسلوك السياسي لدى المسلمين، مُعبِّرةً عن تمثُّلات اجتماعية وسياسية عاصرت الاجتماع الإسلامي منذ زمن النبوة وبعده، وقد ظهرت جليةً في ظرف سياسي طارئ على الجماعة المسلمة، تمثَّل في بروز إشكالية بناء السلطة؛ إذ أدَّت وفاة الرسول ﷺ إلى ظهور دينامية اجتماعية وسياسية جديدة لم يعهدها المسلمون، شكَّلت البداية الواعية البارزة لمفهوم أهل الحل والعقد بوصفه مفهوماً تتماهى مضامينه مع مفاهيم قرآنية ظلت تُؤطِّر العقل المسلم في فعله الاجتماعي والسياسي، مثل: مفهوم الشورى، والبيعة، وأولي الأمر، وغير ذلك.

صحيح أنَّ هذه المؤسسة تُمثِّل أسلوباً أنتجه العقل المسلم لتفويض السلطة -وإنْ كانت مشبعة بمضامين مستلهمة من قيم القرآن الكريم- بيد أنَّها لم تحظَ بعناية وافرة من حيث أطرها المعرفية والتنظيمية والقانونية؛ نظراً إلى محدودية الصيرورة التاريخية للفعل المصاحب لها نتيجة انحصار المفهوم وتعطيله في مرحلة ما، وحِرْص المنظِّرين الأوائل من الفقهاء أنْ تبقى إطاراً عاماً من دون الدخول في إشكالات التقنين والتحديد الذي قد يُضعِفها ويُحوِّلها من قيمة مفهومية إلى إطار إجرائي ضيق؛ إذ انشغلوا بالتأسيس النظري بعيداً عن كل ترتيبات عملية دقيقة، وهو ما أدى إلى إخراج الفكرة غالباً عن سياقها الذي ظهرت فيه، وإفراغها من مضمونها القيمي والمعرفي، بل إنَّ فقدانها الإطار التنظيمي والقانوني جعلها عرضة لكل التأويلات ذات النزعات التسلطية.

وعلى هذا، فقد ظل مفهوم الحل والعقد في التجربة التاريخية الإسلامية مفهوماً عاماً يعكس طبيعة الديناميات الاجتماعية والسياسية، ولم يتحوَّل إلى مفهوم واضح المعالم من حيث بنيته المعرفية والتنظيمة، بما يحفظ أساسه القيمي، ويحفظه أيضاً من التوظيف في الاتجاه الخطأ؛ بإفراغه من مضمونه الشوري والتعاقدي الذي تأسَّس عليه في بدايات بروزه؛ إذ انتهت به الحال غالباً إلى أنْ يصبح تعبيراً عن نفر قليل ممن لهم الحق في اختيار

الحاكم من دون عموم الناس، أو من دون أن يُمثِّل هؤلاء النفر الأُمة تمثيلاً حقيقياً، حتى إنَّ عددهم أحياناً ينتهي إلى الفرد الواحد، وهو ما يستدعي بناءً تأسيسياً واضحاً، تُحدَّد أبعاده الوظيفية، وأطره المعرفية من قيم القرآن الكريم، ومن تجربة المسلمين التاريخية.

ولهذا سنبحث الموضوع من زاوية مفاهيمية تربطه بأصوله المعرفية والتاريخية من دون الغوص في التحديدات المرتبطة بالشروط والضوابط التي ذكرها الفقهاء، فضلاً عن البحث في صيرورة المفهوم وامتداداته إلى بنى وأنساق أخرى، وعدم اقتصاره على ظاهرة السلطة السياسية وتعلّقه بالدولة، وإنْ كانت الدراسة ستعنى أكثر بجانب اختيار الحاكم بوصفه أحد مظاهر فعل أهل الحل والعقد، مع الإشارة فقط إلى الجوانب الأخرى المشكلة للمهام التي يستوعبها المفهوم.

وتسعى هذه الدراسة إلى استكشاف إمكانات منهجية ومفهومية جديدة في مقاربة الموضوع، وإمكانية استخدامها في معالجة عيوب النظام الديمقراطي، أو تعزيز أنماط التمثيل الحديثة من دون الوقوع في إسقاطات مجحفة بحق المفهوم على مفاهيم حديثة من غير ملاحظة التمايزات الحاصلة بينهما.

وهذه بعض الأسئلة الملحّة التي تبحث عن إجابات شافية ونحن نقارب هذا الموضوع من زاوية مفاهيمية: هل يستند مفهوم أهل الحل والعقد في بنائه إلى قاعدة الشورى بحيث يستمد شرعيته وقوته من سلطة الأُمة؟ ما علاقة هذا المفهوم بما تطرحه نظرية النظم السياسية الحديثة؟ هل يمكن لهذا المفهوم أنْ يفتح أفقاً واسعاً، أو يُسهِم في معالجة نظام التمثيل الحديث وإصلاحه، ضمن عملية تجمع بين استلهام التراث الإسلامي وما أنتجه العقل البشري في مجال السياسة وتداول السلطة؟

أولاً: مفهوم أهل الحل والعقد

تعدَّدت تعريفات العلماء لمفهوم أهل الحل والعقد تبعاً لتعدُّد المداخل المعتمدة في التعريف، أو الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه صاحب التعريف، فاستعمله فقهاء السياسة

الشرعية وعلماء الكلام في باب الإمامة السياسية، في حين استعمله علماء الأصول في باب الإجماع.

وقد عرَّف علماء الأصول أهل الحل والعقد بأنَّهم الفقهاء المجتهدون في الأحكام الشرعية الذين وصلوا مرتبة الحل والعقد.[١] وهذا مفهوم أصولي لأهل الحل والعقد، يعني اجتماع أهل الاجتهاد على رأي واحد في مجال الأحكام، وهو ما يُعبَّر عنه أصولياً بالإجماع.

ويرى الإمام ابن تيمية أنَّ أهل الحل والعقد هم أهل الشوكة الذين تنعقد بهم الإمامة،[٢] وهو بذلك ينص على صفة معيارية أخرى لهم هي الشوكة، التي تتحقَّق بمَن له القدرة والسلطة؛ سواء أكانت فكرية أم سياسية.

ويرى الإمام النووي ومثله التفتازاني[٣] أنَّ أهل الحل والعقد ثلاث فئات: العلماء، والرؤساء، والوجهاء. يقول في ذلك: "وتنعقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم."[٤] وهو يقصد بهذه الفئات السلطات الثلاث بالتعبير الحديث: السلطة السياسية، والسلطة العلمية، والسلطة المدنية. ومثل ذلك قول ابن جماعة: "الطريق الأول في الاختيار بيعة أهل الحل والعقد من الأمراء والعلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم ببلد الإمام."[٥]

---

[١] انظر:
- الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج٤، ص٢٠.
- الغزالي، أبو حامد. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج١، ص٣٤٠.

[٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السُّنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٩٨٦م، ج١، ص٥٢٧.

[٣] التفتازاني، سعد الدين. **شرح المقاصد**، باكستان: دار المعارف النعمانية، ط١، ١٩٨١م، ج٢، ص٢٧٢.

[٤] النووي، محيي الدين. **منهاج الطالبين**، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، بيروت: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٥م، ج١، ص٢٩٢.

[٥] ابن جماعة، بدر الدين. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الدوحة: دار الثقافة، ط٣، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٥٢.

وإذا نظرنا في كلام مُنظِّري السياسة الشرعية الأوائل، أمثال الماوردي وأبي يعلى الفراء والجويني، فإنَّنا لا نكاد نلمح تعريفاً واضحاً لأهل الحل والعقد، بقدر ما نلمح بُعْداً وظيفياً لهؤلاء يتمثَّل في اختيار الحاكم، ولهذا سمَّوهم "أهل الاختيار"[٦] في إشارة إلى الجماعة التي تتولَّى اختيار الحاكم.

وللإمام الجويني شرط أساسي في أهل الحل والعقد، هو الاستقلالية في القرار، فلا يكون خاضعاً لأيِّ سلطة قد تُلزِمه بقرار معين، أو تسلب حريته في الاختيار؛ فاشترط فيهم امتلاك الحرية في اتخاذ القرار، والحنكة المستقاة من كثرة التجارب؛ إذ عرَّفهم بقوله: "الأفاضل المستقلون، الذين حنكتهم التجارب، وهذبتهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية."[٧]

ويرى ابن خلدون أنَّ أهل الحل والعقد هم الذين يمتلكون العصبية اللازمة للقيام بمهمة الحل والعقد؛ إذ قال: "الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل، أو عقد، أو فعل، أو ترك. وأمَّا مَن لا عصبية له، ولا يملك من أمر نفسه شيئاً، ولا من حمايتها، وإنَّما هو عيال على غيره، فأيُّ مدخل له في الشورى، أو أيُّ معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة. وأمَّا شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها."[٨] فهو إذن يَعُدُّ الشورى نوعين: نوع يحتاج إلى عصبية، وهذا يكون في المسائل السياسية، وآخر لا يحتاج إلى عصبية، وهذا يكون في مجال الأحكام الشرعية والإفتاء؛ فهو يشترط في أهل الحل والعقد صفة العصبية.

ومن التعريفات الحديثة لأهل الحل والعقد التي جمعت بين استدعاء المفاهيم القديمة واستعمال الحديثة منها تعريف محمد عبده؛ إذ نقل عنه رشيد رضا قوله: "هم أولو الأمر

[٦] الماوردي، أبو الحسن. **الأحكام السلطانية**، القاهرة: دار الحديث، د.ت، ص١٧. انظر أيضاً:
- الفراء، أبو يعلى. **الأحكام السلطانية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢١ه/٢٠٠٠م، ص١٩.
- الجويني، عبد الملك. **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: عبدالعظيم الديب، د.م: مكتبة إمام الحرمين، ط١، ١٤٠١ه، ص٦٢.

[٧] المرجع السابق، ص٦٤.

[٨] ابن خلدون، عبدالرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١م، ص٢٧٩.

الذين تثق بهم الأُمة من العلماء والرؤساء في الجيش والمصالح العامة كالتجارة والصناعة والزراعة، وكذا رؤساء العمال والأحزاب ومديرو الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها، وطاعتهم حينئذٍ هي طاعة أولي الأمر."[٩] وعلى هذا، فقد توسَّع الشيخ محمد عبده في تعريف أهل الحل والعقد ليشمل فئات متعددة مختلفة؛ ما يُؤكِّد شمولية المفهوم، واتساعه إلى فئات عدَّة.

ونجد من المعاصرين مَن يميز بين أهل الحل والعقد المذكورين في كتب السياسة الشرعية وعلم الكلام، وأهل الحل والعقد المذكورين في كتب علم الأصول، مُظهِراً التمايز بينهما في أنَّ "الهيئة الأولى لا يُشترَط في أفرادها أنْ يحصلوا من العلم إلا على القدر الذي يُؤهِّلهم لأنْ يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية، قادرين على اختيار الأصلح من بين المرشحين الأكفاء. أمَّا أعضاء الهيئة الثانية فيُشترَط أنْ يكون الفرد منهم مجتهداً... فالأولى يمكن تسميتها بالهيئة السياسية، ومدلولها أعم من مدلول الأخرى التي يمكن تسميتها بالهيئة التشريعية..."[١٠] بالرغم من وجود علاقة أو تداخل فيما بينهما، هي علاقة الجزء بالكل.

وبناءً على هذا العرض المختصر لمفهوم الحل والعقد، يمكننا أنْ نلمح خطّاً ناظماً لأغلب التعريفات، ومفهوماً جامعاً مُستغرِقاً عدداً من المفاهيم الجزئية، هو النظر إلى أهل الحل والعقد بوصفهم جماعةً تُمثِّل اتجاهاً لعدد من الفئات المختلفة، تُشكِّل في نهاية المطاف ثلاث سلطات أساسية، هي: العلمية، والاجتماعية، والسياسية. وهذه السلطات يجب أنْ تُمثِّل المكوِّنات المختلفة للأُمة، وتُعبِّر عن طموحاتها وخياراتها الجامعة.

ثانياً: نشأة مفهوم أهل الحل والعقد

١. أهل الحل والعقد ومبدأ الشورى:

يُعَدُّ مفهوم الحل والعقد أحد المفاهيم التي لازمت تطور المجتمع الإسلامي؛ وذلك أنَّ الإنسان يميل إلى الاجتماع بطبعه، وهو ما دفع المجتمع إلى التفكير في تأسيس آليات

---

[٩] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج٥، ص١٥٢.

[١٠] الريّس، محمد ضياء الدين. **النظريات السياسية الإسلامية**، القاهرة: دار التراث، ط٦، ١٩٧٦م، ص٢٢٥.

هذا الاجتماع، بما يخدم حاجاته وغاياته المختلفة. ولهذا برز مفهوم التمثيل بوصفه إحدى الحاجات الاجتماعية والسياسية. وقد امتد هذا التمثيل ليشمل عدَّة بنى اجتماعية وسياسية (الأسرة، العشيرة، القبيلة، الدولة)، بيد أنَّ الدولة مثَّلت الإطار الأوسع في التعبير عن هذا المفهوم؛ فهو لم يقتصر فقط على ظاهرة السلطة السياسية وتعلُّقه بالدولة، وإنَّما امتد ليشمل بنًى وأنساقاً سياسيةً أخرى. يضاف إلى ذلك أنَّ مفهوم التمثيل في التجربة الإسلامية جعل مبدأ الشورى أساساً ومنطلقاً؛ ما منحه بُعْداً معرفياً حافظ على وجوده خلال التجربة في أبعادها الاجتماعية والسياسية.

صحيح أنَّ فكرة أهل الحل والعقد في التراث الإسلامي هي فكرة مستحدثة -بوصفها إطاراً نظرياً في الصياغة السياسية- بيد أنَّها نشأت وموررست بصورة عفوية عرفية بوصفها أداةً لتمثيل الاجتماع الإنساني في أبعاده المختلفة، مثلما تُؤَكِّد الأحداث والوقائع التاريخية. وقد نشأت هذه الفكرة تاريخياً من داخل مبدأ الشورى، فكان يُطلَق على كل جماعة تمارس هذا المبدأ، أو تناط بها مهمة الشورى في أيِّ مجال من المجالات اسم أهل الشورى، بمَن في ذلك مَن يختص باختيار الإمام والعقد له. وقد بقي هذا التعبير يُطلَق على هذه الجماعة (أهل الحل والعقد) حتى يومنا هذا، غير أنَّ الحاجة تطلَّبت تمييز هذه الجماعة من أهل الشورى عن غيرها، بحيث يناط بها مهمة اختيار الإمام، وتتميز بالقدرة على عقد البيعة له وحلها، ويكون اختيارها في ذلك مُلزِماً للجميع. إذن، فنحن إزاء تطور دستوري نوعي يفصل بين جماعتين مختلفتين من حيث المهام الدستورية؛ فالأولى (أهل الشورى) مهمتها استشارية على اختلاف الفقهاء في مدى إلزامية قراراتها من عدمها، والثانية (أهل الحل والعقد) تحظى بالقرار المُنشِئ والمُلزِم، وهي ذات طابع سياسي.

ومن أجل التنبيه على ذلك التمايز في المهام بين الجماعتين المذكورتين؛ فقد ظهر مصطلح أهل الحل والعقد للتعبير عن جماعةٍ تُعَدُّ مهمة الاختيار من صُلْب مهامها السياسية، وهو تعبير من إبداع علماء السياسة الشرعية مثلما عبَّر عنه بعض الباحثين؛ إذ رأوا أنَّ أهل الحل والعقد "ترتيب دستوري إسلامي ابتكره علماء السياسة الشرعية

المسلمون، وليس عليه نص صريح لا في القرآن ولا في السُّنة،"[١١] وإن كانت مضامينه مستلهمة من مفاهيم قرآنية، ومن التجربة الإسلامية في بُعْديها: الاجتماعي، والسياسي.

وتأسيساً على ذلك، يمكن القول بأنَّ مفهوم أهل الحل والعقد هو تعبير عن فلسفة تنظيمية مبتكرة ظهرت بوصفها نتاجاً لتطوير نظام أهل الشورى في أبعاده الاجتماعية والسياسية، ولا سيما في مجال الإمامة واختيار الحاكم؛ إنَّه مفهوم أبدعه علماء السياسة الشرعية استلهاماً واجتهاداً، فهو استلهام من الممارسة السياسية وطرائق التعبير الاجتماعي زمن الرسول ﷺ، ومن تجربة الخلفاء الراشدين في طريقة تدبيرهم الشأن السياسي، واختيارهم الإمام أو الخليفة، وهو أيضاً اجتهاد من العلماء تَمَثَّل في اختيار التعبير المناسب والدقيق لهذه الجماعة.

إذن، ظهرت فكرة أهل الحل والعقد ونشأت في سياق اجتماعي ارتبط بدايةً بديناميات تدبير الحياة الاجتماعية بوصفها آلية لتصريف الفعل الاجتماعي وتنظيم الجماعة؛ سواء في بُعْدها القبلي أو العام، ثم ارتبط فيما بعدُ بإشكالية بناء السلطة أو الإمامة وتداولها في الفكر السياسي الإسلامي، فكانت أول تجربة تاريخية بهذا الصدد اختيار أبي بكر إماماً للمسلمين بعد وفاة الإمام المُؤيَّد بالوحي محمد ﷺ. فنحن إذن إزاء إجراء تنظيمي وتنفيذي أنتجه الفكر السياسي الإسلامي لتنظيم الاجتماع الإنساني العام من جهة، وحل معضلة سياسية طارئة مستجدة، هي اختيار الإمام، أو الخليفة، أو رئيس الدولة من جهة أخرى.

غير أنَّ هذه الفكرة -بوصفها ترتيباً قانونياً ودستورياً- أضحت فكرة نظرية[١٢] فيما بعدُ، ولا سيما في المجال السياسي، فهي وإنْ كانت حاضرة في الفعل الاجتماعي وشؤون الناس العامة والخاصة، فإنَّ التاريخ يسجل غيابها في الفعل السياسي، خاصةً مع ظهور حكم المُتغلِّب؛ إذ ظل الحاكم مصدر الشرعية السياسية، بما في ذلك اختيار مَن يخلفه؛

---

[١١] القاسمي، ظافر. **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ**، بيروت: دار النفائس، ١٩٧٤م، ص٢٣٢.

[١٢] باستثناء تجربة الخلفاء الراشدين التي يمكن اعتبارها أول تطبيق لفكرة أهل الحل والعقد في مجال اختيار الحاكم، وإنِ اتخذت أشكالاً مختلفةً بحسب السياقات التاريخية، وطبيعة الأحداث التي واكبت فترة كل واحد منهم، لكنَّ الفكرة نفسها ظلت محافظة على طابعها العفوي والعرفي، ولم تتطور فيما بعدُ لتصبح ترتيباً قانونياً.

كل هذا أدى إلى انحصار التنظير لمفهوم الحل والعقد، وغياب امتداداته في واقع الحياة السياسية للأُمة، وهو ما يدفعنا إلى إعادة تأسيس المفهوم، وربطه بقيمه التي تأسَّس عليها.

٢. الطبيعة الاجتماعية والعُرفية في تحديد أهل الحل والعقد:

اقتضت طبيعة الحياة الاجتماعية والقبَلية أنْ يكون للناس مُمثِّلون معروفون بينهم وبين قبائلهم، يرجعون إليهم عند الاقتضاء والحاجة؛ لثقتهم فيهم، ومكانتهم بينهم، فهم عندهم أهل علم وحكمة وثقة. ونظراً إلى ثقة الناس بهم، ورضاهم عنهم، "وإجماعهم بالجملة على ارتضائهم نُوَّاباً عنهم، ووضعهم في موضع الصدارة، فقد أغنى كل ذلك عن قيام انتخاب يؤدي إلى التوكيل الصريح، ولا يتصور -لو حصل انتخاب وقتئذٍ- أنْ ينافس أحد، أو يفوز فيه بدلاً منهم."[١٣] فهم المُمثِّلون الفعليون للناس.

وعلى هذا، فإنَّ معيار اختيار نُوَّاب الأُمة ووكلائها هو مكانتهم الاجتماعية والعلمية. وقد كانت هذه المعايير موجودة حتى قبل الإسلام، فكان لكل قبيلة وعشيرة أسيادها ووجهاؤها، وهي معايير عُرفية لا قانونية أفرزتها ديناميات الاجتماع القبلي، وسادت بينهم سيادة القوانين لدى الأمم المتمدنة. ولـمَّا جاء الإسلام بقي هذا العُرف الاجتماعي على حاله، بل تَعزَّز بتقرير معيار آخر له ذي صبغة دينية، هو السبق في الإسلام والجهاد والتقوى والعدالة.

وفي حقبة الرسول ﷺ تجسَّد مفهوم التمثيل في أبعاده القبلية والاجتماعية، على نحوٍ يُرسِّخ عمق هذه التقاليد في البناء الاجتماعي والسياسي. ولهذا، فقد حرص الرسول ﷺ على حفظ هذه التقاليد المتجذرة وإشباعها بقيم الدين، ولا سيما قيمة الشورى، فنجده مثلاً في بيعة العقبة قد أمر الأنصار باختيار مُمثِّليهم وانتخابهم انتخاباً شورياً، فأخرجوا منهم اثني عشر نقيباً؛ تسعة من الخزرج، وثلاثة من الأوس،[١٤] فكانوا هم السادة، أو

[١٣] البياتي، منير. **النظام السياسي الإسلامي**، بيروت: دار النفائس، ٢٠١٣م، ص١٧٧.

[١٤] إشارة إلى حديث: "أخرجوا إليَّ منكم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم." انظر:

- ابن حنبل، أحمد. **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، ج٢٥، حديث رقم: ١٥٧٩٨، ص٩٣.

الوجهاء، أو الشرفاء منهم؛ أي إنَّهم اختاروا مَن كان فيهم سيداً، أو شريفاً، أو ذا مكانة ومنزلة بينهم.

ولا شكَّ في أنَّ وجود هؤلاء النقباء والعُرفاء هو نتاج عملية اجتماعية طبيعية، "ونتيجة انتخاب اجتماعي تلقائي، ناجم عن مكانتهم وأهليتهم ومصداقيتهم من جهة، وعن رضا الناس بهم من جهة أخرى. فلم يكن أحد يرسلهم إليهم أو يفرضهم عليهم، بل كانوا هم الذين يخرجونهم منهم. وجاءت سُنة الخلفاء الراشدين وفقاً للسُّنة النبوية، فكان الخلفاء إذا أرادوا أنْ يستشيروا في أمر ديني أو دنيوي جمعوا وجوه الناس ورؤوسهم."[١٥]

وقد ظهرت الطبيعة العُرفية والتلقائية في ممارسة الشورى في مجال الحكم عندما توفي الرسول ﷺ، وأضحى لزاماً على المجتمع المسلم أنْ يختار مَن يخلفه في حماية الدين وسياسة الدنيا، فاجتمع المسلمون في سقيفة بني ساعدة، وفيها تمَّت بيعة أبي بكر واختياره خليفة له؛ إذ جرت مناقشات ومشاورات كبيرة ومهمة لاختيار الخليفة، برز فيها عنصرا التمثيل القبلي لمكونات المجتمع الإسلامي، والرمزية الدينية المستمدة من صحبة النبي الكريم. وقد شكَّل هذان العنصران الأساس التنظيمي لمفهوم أهل الحل والعقد، وتمَّ هذا التمايز القبلي والاجتماعي والرمزي بصورة عفوية تلقائية؛ إذ اجتمع الأنصار بأشرافهم ووجهائهم، وعلى رأسهم سعد بن عبادة الذي كان موضع السيادة بينهم قبل الإسلام وبعده، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر ﵁ وهما شخصيتان تُعبِّران عن الشرعية القبلية والدينية والتاريخية لمكونات هذا الاجتماع الإسلامي.

فالذين حضروا اجتماع السقيفة لاختيار الخليفة هم من أهل الحل والعقد، الذين توافدوا عليها من دون ترتيب مسبق، ولم تكن لهم سابقة تاريخية في هذا الشأن، أو أيُّ نظام معتمد، أو نصوص يتكئون عليها، أو إشارة من رسول الله ﷺ يستندون إليها، فكان انتظامهم لاختيار الحاكم والعقد له تلقائياً. ولهذا عَدَّ عمر ﵁ هذا المشهد فلتة[١٦]

---

[١٥] الريسوني، أحمد. **الشورى في معركة البناء**، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م، ص٧٩.

[١٦] إشارة إلى قوله ﵁ فيما رواه ابن عباس: "بلغني أنَّ قائلاً منكم يقول: والله لو قد مات عمر بايعت فلاناً، فلا يغترن امرؤ أنْ يقول: إنَّما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمَّت، ألا وإنَّها قد كانت كذلك، ولكنَّ الله وقى شرها، وليس منكم

قد تمَّت؛ وذلك أنَّها تمَّت بنوع من التلقائية والعفوية والسرعة، اقتضاها الظرف الخاص والفراغ المفاجئ الذي خلَّفته وفاة الرسول ﷺ.

وفي إجراء تنظيمي ينمُّ عن الوعي بمكانة التشاور وخطره في الوقت نفسه، ولتجاوز الفلتة التنظيمية التي تمَّت زمن اختيار الخليفة أبي بكر؛ اتخذ عمر بن الخطاب قراراً تاريخياً كان له ما بعده من صياغة أساليب تداول الحكم في الفكر السياسي الإسلامي، فقد عمد إلى تضييق سلطة الحاكم في اختيار مَن يخلفه، وأسند هذه السلطة إلى الأُمة (أي انتقال حق الاختيار من دائرة الأئمة إلى دائرة الأُمة)، وذلك حينما وسَّع من دائرة الترشيح لاختيار الخليفة، مُعلِّلاً هذا الأمر بجملة من أعلى المعايير الممكنة المتوفرة في زمانه، وهو ما عبَّر عنه بقوله: "ما أجد أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر أو الرهط، الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ... ."[١٧]

فعمر - رضي الله عنه- قد وسَّع دائرة الترشيح للخلافة، ولم يجعلها محصورة في مرشح واحد لينال بعد ذلك تزكية الأُمة، واختار أيضاً مَن كانوا قادة وسادة بين المسلمين ممَّن ارتضوهم زمن النبي ﷺ وبعده. فهؤلاء لم تفرزهم لوائح ولا قوانين تنظيمية، وإنَّما أفرزتهم الظروف والسياقات الاجتماعية والإيمانية التي مرَّت بها الأُمة. قال ابن بطال في ذلك: "وكان (أي عمر) مع ذلك عالِماً برضا الأُمة بمَن رضي به النفر الستة؛ إذ كان الناس لهم تبعاً، وكانوا للناس أئمة وقادة... ."[١٨] وقال الطبري: "فلم يكن من أهل الإسلام أحد يومئذٍ له منزلتهم في الدين، والهجرة، والسابقة، والفضل، والعلم، وسياسة الأُمة."[١٩]

مَن تُقْطَعُ الأعناق إليه مثل أبي بكر، مَن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين، فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تَغِرَّةَ أنْ يُقْتلا... ." انظر:

- البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد زهير الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، كتاب: الحدود، باب: رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، ج٨، حديث رقم٦٨٣٠، ص١٦٨.

[١٧] المرجع السابق، كتاب: أصحاب النبي، باب: قصة البيعة، ج٥، حديث رقم٣٧٠٠، ص١٥.

[١٨] ابن بطال، علي بن خلف. **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، ط٢، ٢٠٠٣م، ج٨، ص٢٧٦.

[١٩] المرجع السابق، ص٢٧٥.

وقد كان لهذا التطور في فكر التداول على السلطة أثره البالغ في إثراء التجربة الشورية في زمن عمر ﷺ وفي الزمن الذي تلاه، ليُؤسِّس بذلك لثقافة الجماعة والأُمة ومسؤوليتها في صنع القرار السياسي، وهذا ما نلحظه مباشرةً بعد وفاته ﷺ؛ إذ سعى عبد الرحمن بن عوف إلى توسيع دائرة الشورى في اختيار الخليفة، فكان يستشير الجميع، حتى النساء المخدرات في حجابهن، والولدان في مكاتبهم، وكل مَن دخل المدينة من الركبان والأعراب.[٢٠] وهذا الذي قام به الصحابي يُعَدُّ استفتاءً عاماً لم يعهده الناس؛ ما يوحي بأنَّ فكرة التمثيل قد ظهرت مبكراً في الثقافة السياسية الإسلامية، وأنَّ الخلافة الراشدة تُعَدُّ مرجعية تاريخية لفكرة الحل والعقد في بُعْدها المرتبط بالحكم، واختيار السلطة السياسية.

ثالثاً: أهل الحل والعقد والتأسيس المعرفي والتعاقدي

١. التأسيس المعرفي:

تشكَّل مفهوم أهل الحل والعقد من عدَّة معانٍ معرفية قرآنية ظلت تُلازِمه تاريخياً، وتُوجِّه الممارسة الإسلامية إلى يومنا هذا، ولذلك نجد أنَّ مجموعة من العلماء قد حصرت هذا المفهوم في بعض مضامينه المعرفية من دون الوعي بمركَّباته ومضامينه الأخرى، فقصَرت أهل الحل والعقد على أهل الشورى، أو أولي الأمر، أو أهل الاختيار، أو المجتهدين، وغير هؤلاء، بالرغم من أنَّ المفهوم مُستوعِب ومُستغرِق لهذه المفاهيم الجزئية كلها.

فتسمية أهل الحل والعقد بأهل الشورى مثلاً هي تسمية ضيقة، روعيت فيها وظيفة من الوظائف المنوطة بهم، أو بفئة منهم، هي وظيفة الشورى. وتسميتهم بأهل الاختيار إنَّما جاءت لأنَّهم يقومون بأجلِّ وأهم عمل لهم، وهو اختيار الخليفة. وتسميتهم بأولي الأمر كانت لمكانتهم في الأُمة. أمَّا تسميتهم بأهل الاجتهاد فهي تسمية لا تتسع لهم، لكنَّها استُعمِلت لأنَّ أهم طائفة منهم هي طائفة العلماء المجتهدين... .[٢١]

---

[٢٠] ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦م، ج٧، ص١٤٦.

[٢١] فوزي، خليل. **دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم**، د.م: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص٦٦ وما بعدها.

وبالرغم من تعدُّد المعاني المُؤسِّسة لمفهوم أهل الحل والعقد، فإنَّنا نلحظ خيطاً ناظماً لهذا التأسيس من حيث أصوله المعرفية؛ إذ انطلقت جُلُّ التعريفات من آيات قرآنية تجمعها وحدة معرفية ظاهرة، تدور حول معانٍ جزئية، تنتهي إلى صياغة معنى كلي تركيبي وظيفي، بحيث تؤدي الصياغة النهائية المركَّبة إلى تكوُّن هذا المفهوم الذي لزم التجربة السياسية الإسلامية؛ التاريخية منها، والحديثة. فقد انطلقت العديد من التعريفات من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ (النساء: ٥٩). ووجه الاستدلال أنَّ الآية الكريمة تتحدث عن مفهوم جامع مركَّب (أولوا الأمر)؛ أي إنَّه قابل للتعدُّد الدلالي، فهو يدلُّ على مَن له السلطان والنفوذ والقدرة على أنْ يطاع؛ لذا كان "أصحاب الأمر وذووه، هم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام، فلهذا كان أولو الأمر صنفين: العلماء، والأمراء."[٢٢]

ونجد أيضاً أنَّ مفهوم النقيب هو أحد المفاهيم التي تأسَّس عليها مفهوم أهل الحل والعقد، وهو مفهوم قرآني متداول أيضاً في فعل النبي ﷺ وزمن الصحابة رضي الله عنهم، وهو مستمد من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَبَعَثۡنَا مِنۡهُمُ ٱثۡنَيۡ عَشَرَ نَقِيبٗا﴾ (المائدة: ١٢). فالنقيب هنا مفهوم تمثيلي، وهو رديف العريف كما في السُّنة النبوية؛ أي مُمثِّل القبيلة. فكان هؤلاء النقباء المذكورون في الآية يُمثِّلون اثنتي عشرة قبيلة هي مجموع قبائل بني إسرائيل. قال ابن كثير في معنى هذه الآية: "عرفاء على قبائلهم بالمبايعة والسمع، والطاعة لله ولرسوله ولكتابه.. وهكذا لـمَّا بايع رسول الله ﷺ الأنصار ليلة العقبة، كان فيهم اثنا عشر نقيباً؛ ثلاثة من الأوس، وتسعة من الخزرج."[٢٣] وفي الحديث الذي تقدَّم، قال رسول الله ﷺ للأنصار في بيعة العقبة: "أخرجوا إليَّ منكم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم."[٢٤]

[٢٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبدالرحمن بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج٢٨، ص١٧٠.

[٢٣] ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن سلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج٣، ص٦٤-٦٥.

[٢٤] ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، ج٢٥، حديث رقم١٥٧٩٨، ص٩٣.

وتُعَدُّ الشورى أهم قيمة تأسَّس عليها مفهوم أهل الحل والعقد تاريخياً؛ فهي قيمة معرفية كلية حاكمةٌ الكثيرَ من الممارسات، مُوجِّهةٌ لها. ولا شكَّ في أنَّ مفاهيم مثل أولي الأمر والنقباء والعرفاء؛ والبيعة، إنَّما تستمد مشروعياتها من مدى تشبُّعها بقيمة الشورى، واحترام مدلولها التعاقدي، وهي في مفهومنا (أهل الحل والعقد) أَولى وألزم بوصفه مفهوماً جامعاً مستوعباً هذه المعاني الجزئية. وعلى هذا، فقد ارتبط مفهوم أهل الحل والعقد في التجربة التاريخية بقيمة الشورى، وبُعْدها التعاقدي.

٢. التأسيس التعاقدي:

لم تأخذ فكرة أهل الحل والعقد حقّها في التنظير الفقهي، من حيث إبراز أساسها التعاقدي الذي ظل يستصحبها في مجال اختيار الحاكم من خلال نموذج البيعة بين الأُمة والسلطان، وما يترتَّب من حقوق وواجبات على كلٍّ منهما؛ إذ توقف الفعل التنظيري – مثلما رأينا– بعد عهد النبوة وتجربة الخلفاء الراشدين، وتمخَّض عنه نَحْت مفهوم تعاقدي تتأسَّس منه فكرة أهل الحل والعقد، وعدم ترك الفعل الاجتماعي والسياسي من دون معنى أو مضمون تعاقدي يُوجِّهه؛ لكيلا ينحرف إلى دائرة الاستبداد، مع ما يمكن أنْ نسجله من حضور لهذا المعنى في الممارسة أكثر منه في التنظير.

فبيعة أهل الحل والعقد –بوصفها أداةً لتفويض السلطة في الفكر السياسي الإسلامي– تُعبِّر عن مضمون تعاقدي بين متبايعينِ، فهي ليست إجراءً شكلياً يتضمَّن اعترافاً متبادلاً بين طرفين، يمكن استدعاؤه بوصفه موروثاً تاريخياً ودينياً لشرعنة السلطة الحاكمة، وإنَّما هي فعل تعاقدي حقيقي ينشأ بين الحاكم والأُمة، وتترتَّب عليه التزامات من الطرفين. وعلى هذا، يمكن استخلاص مفهوم أهل الحل والعقد من بعض تجارب الخلفاء الراشدين بوصفها نماذج تُمثِّل مفهوماً تعاقدياً حقيقياً واضحاً. ومن ذلك قول أبي بكر الصديق ﷺ في خطبته المشهورة عندما تولَّى الحكم: "أيها الناس، إنِّي وُلِّيت عليكم ولست بخيركم، إنْ أحسنت فأعينوني، وإنْ أسأت فقوِّموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإنْ عصيته فلا طاعة لي عليكم."[٢٥] فتفويض السلطة التعاقدي ليس تفويضاً مفتوحاً، أو

[٢٥] ابن هشام، عبد الملك. **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشلبي، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٩٥٥م، ج٢، ص٦٦١.

مؤبداً لا شروط له ولا يعترضه فسخ، وإنَّما هو تعاقد مشروط قابل للمراجعة أو الفسخ. "والمسلمون على شروطهم، إلا شرطاً حرَّم حلالاً، أو أحلَّ حراماً."[٢٦] كما في حديث أبي هريرة المشهور.

وتأسيساً على ذلك، فقد "اعتبر فقهاء السياسة أنَّ التحولات السياسية التي صاحبت دولة الملك بدءاً من الأمويين، شكَّلت ارتداداً حقيقياً عن التجربة النموذج التي صاغتها دولة الراشدين. ولقد تمخَّض عن تجربة الخلافة الراشدة مبدأ التعاقد كأساس وحيد لضمان شرعية السلطة."[٢٧]

إذن، اختيار الحاكم لا يكون إلا بتعاقد حقيقي لا افتراضي. ولهذا يرى العلماء أنَّ الإمامة لا تثبت لشخص إلا بعد هذا العقد، حتى لو انفرد بشروط الإمامة؛ لأنَّ العقد لا يصح إلا بعاقد، وهم أهل الحل والعقد، كما لو انفرد واحد باستجماع شرائط القضاء؛ فإنَّه لا يصير قاضياً حتى يُولَّى، وهو ما عليه جمهور العلماء.[٢٨] وهذا يدل على أنَّ عقد الإمامة في الشريعة الإسلامية عقد حقيقي لا افتراضي كما هو الحال في العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو، الذي تخيَّل وافترض قيام عقد بين الناس والسلطان فيما مضى من عصور، وإنْ لم ينعقد هذا العقد فعلاً.

وتأكيد تعاقدية بيعة أهل الحل والعقد هنا يراد به إعادة الاعتبار لهذه الفكرة السياسية التي أُفرِغت في مراحل تاريخية من مضمونها التعاقدي؛ إذ سجَّل التاريخ أنَّ معظم البيعات -باستثناء مرحلة الخلفاء الراشدين- قد أُنجِزت على نحوٍ صوري بعيداً عن مبدأ التعاقد الذي تمَّ تغييبه، ليحل محلَّه مبدأ الإكراه والتغلُّب؛ حتى قال ابن خلدون: "إنَّ الإكراه في البيعة كان أكثر وأغلب."[٢٩] وأصبح الحاكم في الحقيقة هو صاحب القرار

[٢٦] أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، بيروت: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م، كتاب: الأقضية، باب: في الصلح، ج٥، حديث رقم٣٥٩٤، ص٤٤٦.

[٢٧] أمزيان، محمد. "الأساس التعاقدي لحيازة السلطة: مدخل فقهي"، **مجلة المستقبل العربي**، عدد٣٣١، أغسطس ٢٠٠٦م، ص٦٧.

[٢٨] انظر:

- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٣٧.
- الفراء، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٢٦.

[٢٩] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٦٠٩.

والسلطة المُطلَقة، أمَّا الأُمة أو مَن يُمثِّلها من أهل الحل والعقد فقد استُبعِدوا جميعاً من مواقع الاختيار والقرار؛ لذا، فإنَّ إبراز هذا الأساس التعاقدي يُعَدُّ ضمانة من استبداد الحاكم، بتقييد سلطاته وفق مقتضيات هذا التعاقد، فضلاً عن ضمان حقوق الجماعة ودورها في الفعل الاجتماعي والسياسي والإنكار على السلطة ومراقبتها، وإعادة بناء العلاقة بين الحاكم والأُمة على أساس تعاقدي، لا على أساس الغلبة والقهر الذي غلب على التنظير الفقهي السياسي.

والحقيقة أنَّ شرعية السلطة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي تتأسَّس أصلاً على التعاقد بين الأُمة والحاكم، بإعطاء الأُمة أو مَن يُمثِّلها من أهل الحل والعقد دوراً مهماً في بناء هذا التعاقد، وجعلهم شركاء مع الإمام في السلطة واتخاذ القرار، بعيداً عن كل المقولات الثيوقراطية التي نجدها في بعض تراثنا السياسي الإسلامي، والتي تمنح الحاكم سلطات واسعة تنتهي أحياناً بإعطائه قدراً كبيراً من التعظيم، أو تضفي عليه بعض القداسة،[٣٠] أو تمنحه نوعاً من العصمة في تدبير الأمور بوصفه ظل الله وخليفته على الأرض.

فالتعاقد إذن طريق لانعقاد الإمامة ومُنشِئ لها، وهو أيضاً سبيل لتحقيق مشاركة الأُمة في إدارة شؤون حياتها. ولا شكَّ في أنَّ هذا البُعْد التعاقدي لمفهوم الحل والعقد يُعزِّز

---

[٣٠] على سبيل المثال، قول الماوردي عن فضائل الملوك: "ثم فضَّل الله جل ذكره الملوك على طبقات البشر تفضيل البشر على سائر أنواع الخلق وأجناسه"، وقوله أيضاً: "إنَّ الله أكرمهم بالصفة التي وصف بها نفسه، فسماهم ملوكاً، وسمى نفسه ملكاً." انظر:

- الماوردي. **نصيحة الملوك**، تحقيق: الشيخ خضر محمد خضر، الكويت: مكتبة الفلاح، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص٥٠. وقول ابن الطقطقي: "ومن الحقوق الواجبة للملك على الرعية التعظيم والتفخيم لشأنه في الباطن والظاهر، وتعويد النفس ذلك ورياضتها به، بحيث تصير ملكة مستقرة، وتربية الأولاد على ذلك وتأديبهم به ليتربى هذا المعنى معهم." انظر:

- ابن الطقطقي، محمد بن علي. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، بيروت: دار صادر، ص٣٣.

وقول الجاحظ: "وأولى الأمور بأخلاق الملك، إنْ أمكنه التفرد بالماء والهواء أنْ لا يُشرك فيهما أحداً؛ فإنَّ البهاء والعزة والأبهة في التفرد." انظر:

- الجاحظ، عمرو بن بحر. **التاج في أخلاق الملوك**، تحقيق: أحمد زكي باشا، القاهرة: المطبعة الأميرية، ط١، ١٣٣٢هـ/١٩١٤م، ص٤٤.

سلطان الأمة ويُقوِّيه، ويُؤَكِّد أنَّ لمهام أهل الحل والعقد دلالة تمثيلية لا تخصيصية، وهذا ما سنُبيِّنه في الآتي من الكلام.

٣. أهل الحل والعقد وسلطان الأُمة:

الأُمة هي صاحبة السلطان في إدارة شؤونها، وهو ما يبدو من دلالة الخطاب القرآني الذي يُقرِّر مبدأ الشورى في عدد من الآيات على وجه الإلزام، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، وقوله عز وجل: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩). وقد عَدَّ أغلب العلماء الآية الأولى خبراً بمعنى الإنشاء؛ أي إنَّها أمر بالشورى.[٣١] ولهذا "إذا كانت تولية الإمام من أعظم الأمر فإنَّ الشورى فيها تصبح من أعظم حقوق الأُمة، فسلطان التنفيذ في الآية إنَّما أُسنِد إلى الأُمة دلالةً على كونه من اختصاصها، وإذا كانت المباشرة الفعلية لهذا السلطان تقع من رئيس الدولة، فذلك إنَّما هو على سبيل أنَّ الأُمة فوَّضت إليه تنفيذ مرادها، وأنابته عنها في ذلك."[٣٢]

فهاتان الآيتان -وغيرهما كثير-[٣٣] تشيران إلى أنَّ الخطاب مُوجَّه أساساً إلى الأُمة وجماعة المسلمين، وليس فيهما ما يشير إلى شخص أو فئة إلا من باب التفويض الذي تقوم به الأُمة بمحض إرادتها؛ فهي صاحبة الحق في إدارة شؤونها، واختيار مَن يحكمها، تقوم بذلك متى توفرت الظروف، وتحقَّقت الوسائل، فهي الأصل في ذلك.

وتحفل كتب السُّنة بالعديد من النماذج التي تُعبِّر عن حرص رسول الله ﷺ على تمثُّل مقتضيات الخطاب القرآني بخصوص الشورى في إدارة شؤون الناس والدولة. ثم جرى الأمر على هذا النحو في عهد الخلفاء الراشدين؛ ما يُؤَكِّد أنَّ الصحابة -رضوان الله

---

[٣١] الخياط، عبد العزيز. **وأمرهم شورى بينهم**، عمّان: جامعة أهل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٩٣م، ص٦-٧.

[٣٢] النجار، عبد المجيد. "تجديد فقه السياسة الشرعية"، الدورة السادسة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، استانبول، ٢٠٠٦م، ص٣٠-٣١.

[٣٣] مثل الآيات التي تماثلهما من حيث توجيه الخطاب إلى الأُمة، من مثل آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، وقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ (آل عمران: ١٠٤).

عليهم- لم يغب عنهم، وهم يباشرون اختيار مَن يحكمهم، مفهوم الشورى الذي تربوا عليه، وتشبعوا به زمن الرسول ﷺ، فهم أعلم الناس بمدلول قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨). وبالرغم من ذلك، فقد كان اختيار الخليفة أول امتحان حقيقي لهم في تمثُّل قيمة الشورى وترسيخها. صحيح أنَّ ذلك تمَّ بقدر من التحاور والتشاور، بيد أنَّ ظروف وفاة الرسول الكريم، واجتماع الأنصار المباغت، وخطر قرار الاختيار؛ كل ذلك أوجب عليهم اختيار الخليفة بصورة سريعة مفاجئة، ما أنذر -لا قدَّر الله- بانقسام الجماعة، ونشوب النزاع بينها، وما يتبع ذلك من نتائج لا يُحمَد عقباها على المجتمع الإسلامي آنذاك؛ لذا بادر الصحابة إلى تصحيح هذا المسار بتوسيع دائرة الشورى بين المسلمين، فدعوا إلى البيعة الكبرى (بيعة الأُمة) في المسجد النبوي، وكان اختيارهم الأول لأبي بكر في سقيفة بني ساعدة أشبه بالترشيح. وكان ممكناً ألا تُقَرَّ هذه البيعة من عامة المسلمين، لولا أنَّ المُبايَع هو أبو بكر الصديق، ولذلك قال عمر بن الخطاب في شأنه: "ليس منكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر."[٣٤]

وقد علَّق الإمام ابن تيمية على اختيار أبي بكر إماماً للمسلمين تعليقاً بيَّن فيه أنَّ إمامته لم تنعقد بمبايعة واحد، أو باختيار طائفة معينة له، وإنَّما انعقدت باختيار جمهور المسلمين ورضاهم. قال في منهاج السُّنة: "ولو قُدِّر أنَّ عمر وطائفة معه بايعوا أبا بكر، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماماً بذلك، وإنَّما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة، الذين هم أهل القدرة والشوكة."[٣٥] وعلى هذا، لا يمكن التسليم بقول مَن يستشهد ببيعة أبي بكر على جواز بيعة الواحد المتبوع من أهل الحل والعقد؛ لأنَّ عمر ﷺ لم يُمثِّل الأُمة في اختيار مَن يحكمها، ولم تُخوِّله ذلك، وإنَّما عبَّر عن رأيه، وبايع أبا بكر. وبالرغم من ذلك، فقد وصفها هو نفسه بأنَّها فلتة؛ أي إشارة إلى أنَّها جاءت فجأةً، ولم يُرجَع فيها إلى عموم المسلمين، وإنَّما بادر إليها بعض الصحابة لاعتقادهم بأحقية أبي بكر بالخلافة، وخشية أيِّ انفلات بسبب الفجائية في الوضع الجديد، حيث لا يوجد أيُّ ترتيب مسبق معتمد.

---

[٣٤] البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: أصحاب النبي، باب: قصة البيعة، ج٥، حديث رقم٣٧٠٠، ص١٥.

[٣٥] ابن تيمية، **منهاج السُّنة النبوية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٣٠.

غير أنَّ التنظير السياسي والممارسة السياسية لم يبقيا وفيين لهذا المبدأ (سلطة الأُمة)؛ إذ اختفى من واقع تاريخ الأُمة السياسي، واستُبدِل به مبدأ سلطة الأئمة الذي استقر نظرياً وعملياً بعد تجربة الخلفاء الراشدين، فاتَّسمت أغلب كتب الفكر السياسي الإسلامي بطابع التنظير للأحكام السلطانية أكثر منها للأحكام المتعلقة بالأُمة ووظائفها وأدوارها، فصار التركيز في التراث السياسي على مؤسسة رئاسة الدولة، وما يناط بها من شروط ووظائف، بحيث غدت المحور والمرتكز الرئيس في السلطة السياسية. وبالمقابل، أخذ التعامل مع الأُمة يعتريه نوع من التنقيص والتقليل من شأنها، وذلك باستبعادها من مواقع الاختيار والقرار، ونعتها بالعديد من النعوت الوضيعة، مثل: العامة، والرعاع، والغوغاء، والدهماء، مثل قول أحدهم: "ويثبت نصب الإمام... من بيعة أهل الحل والعقد... ولا نظر لمن عدا هؤلاء، لأنَّهم كالهوام."[٣٦] وما زالت هذه النظرة تحكم العقل الفقهي حتى الآن.

ولكنَّ الإمكان التاريخي لم يسمح أحياناً للأُمة جميعها أنْ تشارك في اختيار مَن يحكمها، بل كان ذلك متعذراً لأسباب، أهمها التمدد الجغرافي للمجتمع الإسلامي في المراحل الأولى من تشكُّله، وهو ما نلحظه في أولى تجارب المسلمين التاريخية في اختيار الحاكم؛ فقد اختار أهل المدينة خليفة رسول الله ﷺ، ولم يكن الذين حضروا المسجد النبوي وبايعوا أبا بكر هم الأُمة كلها، وإنَّما نُوَّاب عن مجموعها، وهم قادة الرأي والسياسة فيها يومئذٍ، يُعبِّرون عن رأيها وموقفها بحكم النيابة العرفية التي يكتسبها مسلمو المدينة، وباعتبار الرمزية التي تتمتع بها مدينة الرسول الكريم، وأهميتها الدينية، ومكانتها السياسية والاستراتيجية؛ كل ذلك جعل المدينة المنورة مَجْمعاً للقيادات الدينية والسياسية، ورمزاً لما يمكن أنْ نسميه قيم الجماعة.

---

[٣٦] البهوتي، منصور بن يونس. **كشاف القناع**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٦، ص١٥٩. ومثل ذلك قول الماوردي في مكانة الحكام والملوك: "من جلالة شأن الملوك وفضائلهم على الرعايا وطبقات الناس أنَّ كل مَن تحت يدي الملك من رعاياه وإنْ كانوا معاونيه في الصورة ومشابهيه في الخلقة، ولم يتكلف هو اقتناءهم ولا شراءهم، فإنَّ محلهم منه في كثير من الجهات محل المملوكين." واعتبر تسمية الملوك بالرعاة "تشبيهاً لهم بالرعاة الذين يرعون السوائم والبهائم." انظر:

- الماوردي، **نصيحة الملوك**، مرجع سابق، ص٥١، ٥٣.

ثم إنَّ فكرة النيابة عن الأُمة تُمثِّل أحد مدلولات سلطانها، ولكنَّ هذه الفكرة لم تحظَ سياسياً بالاهتمام اللائق بها مقارنةً بنظيرتها في فقه المعاملات؛ أي الوكالة. ونظرية النيابة هذه -مثلما يسميها بعض الباحثين- تجد لها سنداً قوياً وأساساً متيناً ترتكز عليه في القرآن الكريم، والسُّنة النبوية، وفي الإجماع، وفي فكرة الفروض الكفائية أو العامة.[٣٧]

وخلاصة هذا المبحث أنَّ فكرة أهل الحل والعقد هي من الأفكار المبدعة الملهمة التي عرفها فعل المسلمين الاجتماعي والسياسي، والتي أضحت نظرياً أهم صيغ العمل التمثيلي الذي يزخر به الفكر السياسي الإسلامي، من حيث منطلقاتها المعرفية التي تشكَّلت من مفاهيم قرآنية أهمها الشورى. فهذه المفاهيم ظلت تُوجِّه حياة الجماعة المسلمة، وقد برزت وتعزَّزت أكثر في التجربة السياسية للخلفاء الراشدين؛ إذ مثَّل أهل الحل والعقد قوة تمثيلية حقيقية ظلت حاضرة في إدارة شؤون الناس بوصفها سلطة إلى جانب سلطة الحاكم.

يُذكَر أنَّ مفهوم أهل الحل والعقد لم يقتصر -فيما يخص تراث الأُمة وأدائها التاريخي- على ظاهرة السلطة السياسية، وإنَّما امتد ليشمل بنًى وأنساقاً اجتماعيةً ودوائرَ سياسيةً أخرى، أصبحت تُشكِّل ثقافة ترتبط بإدارة الاجتماع البشري من أدنى تمظهراته المُتمثِّلة في الأسرة والعائلة والقبيلة إلى أعلاها، وهو ما نجده أيضاً في مجال الحكم وإدارة الحياة العامة.

ففي مجال الحكم والسياسة -الذي يُعَدُّ أهم المجالات التي حظيت فيه فكرة أهل الحل والعقد بحظ وافر من حيث التنظير والممارسة- نجد أنَّ الفكرة وإنْ تعطَّلت في بعض اللحظات التاريخية بسبب انحراف الفعل السياسي للحاكمين وخروجهم عن أسسها، فقد ظلت فكرة نظرية حاضرة في وعي الأُمة السياسي، علماً بأنَّ الفكرة نفسها تحتاج إلى تطوير؛ بإعادة النظر في أطرها التنظيمية وتحويلها إلى مؤسسة على شاكلة مؤسسة الوقف والتعليم. ولكن، مع تغيُّر السياقات التاريخية والحضارية للأُمة، وبروز أوضاع اجتماعية وسياسية جديدة، تخضع لنظم معيارية حديثة، توجَّه الفعل الاجتماعي والسياسي

[٣٧] للاستزادة، انظر:
- البياتي، **النظام السياسي الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٦٩.

الإنساني، هل يمكن لفكرة أهل الحل والعقد أمام هذا الوضع الجديد أنْ تُشكِّل إضافة نوعية، أو تُستخدَم في معالجة بعض الاختلالات التي يألفها النظام الديمقراطي، أو تكون داعمة لأنماط التمثيل الحديثة؟

رابعاً: أهل الحل والعقد وإمكانات التطبيق في العصر الحديث

استقر العمل بمفهوم أهل الحل والعقد في التراث السياسي الإسلامي بوصفه آلية لتنظيم الاجتماع الإنساني وإدارة الحياة العامة، بمضامينه التأسيسية التي جعلت منه أداة تمثيلية حقيقية للأُمة قبل أنْ يصار إلى استخدام هذه الأداة بشكل صوري، وما تبع ذلك من استبعاد مشاركة الأُمة في إدارة شؤونها وحدها، أو عن طريق مَن يُمثِّلها. ولا ننسى أنَّ مفهوم الحل والعقد قد ظهر في سياق اجتماعي وسياسي غير معقد، حيث كان يمارس أحياناً بصورة عفوية من دون حاجة إلى تحديد كيفيات اختيار أهله، ناهيك عن أنَّه ظهر وطُبِّق داخل نسق حضاري إسلامي تتبوأ فيه البنى الاجتماعية التقليدية مكانة مهمة.

غير أنَّ تطور الأوضاع والأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية في العالم، وما تبع ذلك من نشوء أدبيات ومفاهيم جديدة، وظهور ما يسمى الدولة الحديثة التي هيمنت على مختلف مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فضلاً عن الاختزال المفرط لكيان الأُمة والجماعة، والنسيج الاجتماعي والثقافي، ومختلف التقاليد والعادات؛ كل ذلك أفضى إلى تفرُّق الأُمة الإسلامية وتشرذمها إلى دويلات وطرائق قدداً، ما يدفعنا إلى التساؤل: هل يمكننا البحث عن مفهوم حديث لأهل الحل والعقد، ولا سيما في مجال الفعل السياسي؟ ونعني بذلك مفهوماً يحافظ على مضامينه المعرفية المستقاة -كما أشرنا إلى ذلك- من القرآن الكريم، ومن النموذج النبوي، وتجربة الخلفاء الراشدين، مستفيداً -في الوقت نفسه- مما أنتجه العقل البشري في مجال علم السياسة وتداول السلطة، بحيث يُسهِم في معالجة عيوب نظام الدولة الحديثة في مجال التمثيل النيابي، وإدارة شؤون الحياة العامة.

إنَّ طرح هذا المفهوم الآن لا يهدف إلى تكييف مضامينه ومكنوناته في ضوء قيم الدولة وآلياتها الحديثة، وإنَّما يهدف أولاً إلى منحه أبعاداً جديدةً، ثم الانتقال به من بُعْده الوظيفي الذي لازمه منذ تشكُّله إلى مجال التنظيم والمؤسسة، بما يلائم الوضع الحديث، مع الالتزام بالمبادئ والقيم التي تأسَّس عليها، فضلاً عن الانتقال بالوضع العام الحديث من استبداد الدولة وسطوتها إلى التوازن بين المجتمع والدولة، بحيث يؤدي استلهام الفكرة والعمل بها الآن إلى إعادة الاعتبار للأُمة[٣٨] اجتماعياً وسياسياً.

سنعقد في هذا المبحث مقارنة لجماعة الحل والعقد بما تطرحه نظرية النظم السياسية الحديثة، وتحديد أوجه الاختلاف بينهما، وصولاً إلى صياغة معالم جديدة لمفهوم الحل والعقد، يمزج بين الخبرة التاريخية للمفهوم، والخبرة الإنسانية المتراكمة في مجال النظم السياسية. ثم سنطرح أنموذجاً مؤسسياً يُعبِّر عن أهل الحل والعقد بالفلسفة نفسها التي تراكمت وتشكَّلت في التجربة التاريخية، مع تحديد المهام والمسؤوليات المنوطة به؛ وهو أنموذج يجمع بين أصالة المفهوم، وما أنتجه العقل البشري.

١. أهل الحل والعقد والنظم السياسية الحديثة:

تُعَدُّ النظم السياسية الحديثة أحد منتجات الدولة الحديثة التي نشأت بداية القرن السادس عشر، والتي ظهرت إثر تحولات اجتماعية واقتصادية وسياسية عرفتها أوروبا، وما تبع ذلك من إقامة المؤسسات التمثيلية والتنفيذية التي شكَّلت دعائم هذه الدولة وأسسها. وقد ارتبط مفهوم الدولة الحديثة في سياقها الأوروبي بفصل ما هو سياسي عن كل ما له علاقة بالدين أو القيم، وذلك بتحييد الكنيسة وإقصائها سياسياً.

وفي الواقع، فإنَّ مفهوم الدولة الحديثة يطرح على المسلمين معضلتين أساسيتين لهما علاقة مباشرة بموضوعنا؛ فالأولى "التي تطرحها الدولة الحديثة على المسلمين تنطلق أساساً من طبيعتها المتجردة من البُعْد الأخلاقي إلى درجة كبيرة. فالدولة الحديثة رابطة تقوم أساساً على الاعتبارات المصلحية الوقتية، ولا تعترف بقيم أزلية ثابتة."[٣٩] وهذا يعني

---

[٣٨] المقصود هنا بالأُمة الشعب؛ لأنَّنا بصدد مقاربة الموضوع في ظل الدولة الحديثة.

[٣٩] الأفندي، عبد الوهاب أحمد. **الإسلام والدولة الحديثة**، لندن: دار الحكمة، د.ت، ص١١.

أنْ لا علاقة لها برموز وقيم الذاكرة الجماعية للمجتمعات المسلمة؛ ما يجعلها في عزلة عن المجتمع، من حيث التعبير عنه، لكنَّها تظل مسيطرة متغولة في كل مناشطه الاقتصادية والثقافية والسياسية، بما يؤدي أحياناً إلى تهميش كل البنى والمؤسسات التقليدية فيه، التي ظلت حاضرة وفاعلة تاريخياً بوصفها وسيطاً بين الأُمة والسلطة، وهو ما أفقد الدولة هذا المعنى الذي تأسَّس في التجربة الإسلامية، وهذه هي المعضلة الثانية؛ أي إنَّ الدولة لم تَعُدْ تُعبِّر عن ظاهرة ضرورية أفرزها وجود الأُمة، باعتبار السلطة نوعاً من النيابة عن الأُمة في إدارة شؤونها.

ولذلك يجب توخي الحذر في أثناء مقاربتنا موضوع أهل الحل والعقد في العصر الحديث، وذلك بالتمييز بين السياق الإسلامي الذي ظهرت فيه فكرة النيابة والتمثيل، والسياق الغربي. صحيح أنَّه توجد أوجه تشابه بينهما من حيث الوظيفة وطرائق التشكيل لممثلي الأُمة، بيد أنَّ ثمَّة تمايزاتٍ وفروقاً يحسن الإشارة إليها بعجالة، عن طريق المقارنة بين أهل الحل والعقد وبعض المفاهيم الحديثة، وسنقصر الحديث هنا على ثلاثة مفاهيم، هي: النخبة، وقادة المجتمع المدني، والمنتخَبون (نُوَّاب البرلمان، أو مجلس الشورى).

أ. النخبة:

تُعرَّف النخبة (أو الصفوة) بأنَّها فئة من الناس تحظى بوضع اعتباري خاص، وتمارس في الغالب نفوذاً في الدائرة أو المجال الذي تنتمي إليه؛ نظراً إلى كفاءاتها ومواهبها الفعلية، أو موقعها الاجتماعي، أو الاقتصادي. ولهذا، فقد تكون النخب فكرية، واجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وقد تكون حاكمة أو غير حاكمة.

استُخدِم لفظ "النخبة" قديماً بوصفه مفهوماً اجتماعياً وسياسياً، وقد حظي باهتمام الكثير من الفلاسفة والمفكرين منذ آلاف السنين، وتُعْزى بدايات استخدامه الحقيقية إلى الفيلسوف اليوناني أفلاطون حينما صرَّح بوجوب أنْ يحكم المجتمع جماعة من الأفراد النابهين، وتُعْزى أيضاً إلى مذهب طائفة البراهمة، وهو مذهب ساد الهند في حقبة مبكرة من تاريخها، فضلاً عن العديد من المذاهب والمعتقدات الدينية التي أشارت بصورة ما إلى النخبة.[٤٠]

[٤٠] عاشور، عزمي. "ما بين النخبة السياسية والنخبة المجتمعية"، **مجلة الديمقراطية**، عدد٣٣، يناير ٢٠٠٩م، ص٩٦.

وفكرة النخبة في المجال السياسي تنبع من النقاشات التي دارت حول نظريات السلطة، حيث مثَّلت نظرية النخبة إحدى هذه النظريات التي "ترى أنَّ السلطة تمسك بها نخبة أو صفوة في المجتمع، وهذه النخبة عبارة عن مجموعة من الأفراد تجمع بينها روابط تضمن وحدتها، ويستحيل على أيِّ منظمة دستورية أنْ تنزع السلطة من هذه النخبة المتحدة."[٤١]

ثم تطور مفهوم النخبة وتعمَّق في علم الاجتماع السياسي في بداية القرن الماضي مع ظهور كُتَّاب نظرية النخبة: ماكس فيبر، وموسكا، وباريتو، وميشلز. وقد ظهر هذا المفهوم بوصفه ردَّ فعل على مفهوم الطبقة الاجتماعية الذي اشتُهِر في أدبيات المدرسة الماركسية، فاقترح هؤلاء الكُتَّاب مفهوم النخبة السياسية بديلاً عن مفهوم الطبقة الاجتماعية.[٤٢] فالنخبة عندهم هي أقلية بحكم طبيعة المجتمعات الإنسانية التي تتسم بعدم المساواة في قدرات أفرادها المادية والذهنية، وهذه الأقلية تحكم الأغلبية لامتلاكها تلك القدرات والامتيازات، وإنِ اختلفتا في حاجة هذه القوة إلى رضا الناس المحكومين وتأييدهم.

ويرى أصحاب نظرية النخبة أنَّ نظريتهم تقوم على وجود حقيقة اجتماعية تاريخية، مفادها أنَّ المجتمعات الإنسانية كلها تنقسم إلى طبقتين: حاكمة، ومحكومة، وأنَّ الأولى أقلية تملك عناصر القوة والنفوذ بما يجعلها قادرة على ممارسة السلطة، والثانية أغلبية تابعة منقادة للطبقة الحاكمة، وأنَّ هيمنة الأقلية وسيطرتها تُعْزى إلى محدودية حجمها، وقوة تنظيمها، ووحدة هدفها، خلافاً للأغلبية المبعثرة التي تفتقد إلى مَن يقودها؛ ما يجعلها دائماً في حاجة إلى طبقة النخبة.

ويمكن للنخبة الحاكمة أنْ تتجدَّد بحسب باريتو، وذلك بإحلال نخبة محل أخرى، أو صعود أفراد من الطبقات الدنيا إلى النخبة الحاكمة، بسبب التحولات التي تطرأ على

---

[٤١] الشرقاوي، سعاد. **النظم السياسية في العالم المعاصر**، القاهرة: كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٢٥٨.

[٤٢] عارف، نصر محمد. **إبستمولوجيا السياسة المقارنة**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص٢٢٦.

الخصائص النفسية لأعضاء النخبة؛ إذ يفقد هؤلاء بعض الصفات التي كانت تمنحهم التميز والفاعلية، وتتراكم -بالمقابل- صفات التفوق والفاعلية لدى أفراد الطبقة الدنيا؛ ما يجعلهم أَهْلاً للوصول إلى السلطة... فالمجتمع يُفرِز في كل مرحلة نخبة تُعبِّر عن المصالح المهيمنة أو الغالبة في المجتمع.[٤٣]

بعد هذه العجالة في تناول مسألة النخبة، فإنَّه يمكن مقارنتها بفكرة أهل الحل والعقد التي اشتُهِرت في الفكر السياسي الإسلامي، وذلك بإبراز أهم مواطن الاتفاق والاختلاف بينهما. أمَّا أهم مواطن الاتفاق فتتمثَّل في ما يأتي:

- التوصيف الاجتماعي والسياسي؛ فأهل الحل والعقد يُمثِّلون نخبة المجتمع سياسياً واجتماعياً، وهم بحسب الفقه السياسي الإسلامي العلماء والأمراء ورؤساء الجند الذين يتَّصفون بالقدرة على ممارسة السلطة، والتأثير في المجتمع وفق معياري القوة والأمانة، وهم بمنطق علم الاجتماع السياسي يُمثِّلون النخبة أو الصفوة.

- تجدُّد أهل الحل والعقد، والنخبة؛ فكلٌّ منهما يخضع لظاهرة التجدُّد، أو ما يسمى في نظرية النخبة بدوران النخبة، وهو إحلال أفراد محل آخرين، أو استبدال نخبة بالنخبة كلها.[٤٤] والأمر نفسه ينطبق على أهل الحل والعقد؛ فهم قابلون للتجدُّد، بفقدانهم الصفات الذاتية والموضوعية الـمُتمثِّلة في القوة والأمانة؛ إذ يفقد بعضهم ثقة الناس فيهم، ما يُخرِجهم من دائرة أهل الحل والعقد.

وأمَّا أهم مواطن الاختلاف فتتمثَّل في ما يأتي:

- تحديد مصدر القوة؛ فنظرية النخبة اختلفت في تقدير الأمر بين مُنظِّريها، إذ رأى باريتو أنَّ مصدر قوة النخبة وتميُّزها من غيرها مرده الصفات الذاتية أو الخصائص الشخصية، في حين أرجعها موسكا وميشلز إلى عوامل تنظيمية، مُستبعِدينِ العوامل

---

[٤٣] أبراش، إبراهيم. **علم الاجتماع السياسي: مقاربة إبستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي**، عمّان: دار الشروق، ١٩٩٨م، ص٤٦.

[٤٤] عارف، **إبستمولوجيا السياسة المقارنة**، مرجع سابق، ص٢٢٧.

النفسية الفطرية.[٤٥] أمَّا أهل الحل والعقد فيمكن إجمال صفاتهم في عنصري القوة والأمانة، وهي صفات نفسية لا تخلو من صفة موضوعية تتعلق بجانب الشوكة أو القوة التي تجب في مَن يتصدَّر مهمة الحل والعقد.

– الاختلاف في المجال السياسي؛ فأهل الحل والعقد يُمثِّلون سلطة سياسية واجتماعية وتشريعية حقيقية، تمتد أفقياً إلى كل بنى الدولة ومؤسساتها، بما في ذلك مؤسسة الرئيس، وتمتد عمودياً إلى المجتمع بوصفها هيئة تُمثِّل مختلف القوى والجماعات داخله. أمَّا النخبة فقد تكون حاكمة، أو غير حاكمة.

– ثقة الناس؛ إذ يتعيَّن على أهل الحل والعقد أنْ يحوزوا رضا الآخرين عنهم، ليكونوا مُمثِّلين حقيقيين لهم، وذلك خلافاً لبعض مُنظِّري النخبة (مثل باريتو) الذين لا يعِيرون الجمهور وعامة الناس أيَّ اهتمام، وإنَّما يُؤكِّدون القطيعة الكاملة بين النخبة والجماهير،[٤٦] بل يذهبون إلى القول بأنَّ النخبة الحاكمة لا يمكنها تحقيق أهدافها بفاعلية إلا إذا أخفت على الجماهير الوسائل والسبل التي تنتهجها في الحكم، وهذا يعني أنَّ الجماهير لا صلة لها بصنع القرار السياسي، أو بما يجري داخل أوساط النخبة الواحدة، أو بعلاقة النخب بعضها ببعض، أو بكيفية وصول النخب إلى الحكم.[٤٧] والنخبة بهذا تجعل ذاتها محوراً ومركزاً، والآخرين تابعين منقادين لا غير، في مشهد يختلف تماماً عمَّا نراه عند أهل الحل والعقد الذين يَعهدون إلى جمهور الناس بالدور الفاعل في ما يخص اختيارهم، ومراقبتهم، ومحاسبتهم.

– معيار القوة؛ إذ يرى مُنظِّرو النخبة أنَّ القوة هدف يُسعى إليه، لأنَّها سند للسلطة، وأنَّ من شأن ذي القوة أنْ يقود بغض النظر عن باقي صفاته وشروطه. أمَّا أهل الحل والعقد فالقوة شرط فيهم، لكنَّها ليست سند مشروعيتهم. ولهذا كان التفريق بين أهل الشوكة الذين لا تتوفر فيهم شروط أهل الحل والعقد، وهؤلاء الذين تتوفر فيهم هذه

[٤٥] أبراش، **علم الاجتماع السياسي: مقاربة إبستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي**، مرجع سابق، ص٤٧ وما بعدها.

[46] Alberto, Puppo. "Gaetano Mosca et la théorie de la classe politique". Revue Française d'Histoire des Idées Politiques 2, 2005, (n°22).

[٤٧] أبراش، **علم الاجتماع السياسي: مقاربة إبستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي**، مرجع سابق، ص٤٧.

الشروط... فحقَّقوا ما تقتضيه الواقعية من قوة، وما تستلزمه المشروعية من شروط وصفات.[٤٨]

ب. قادة المجتمع المدني:

ارتبط مفهوم المجتمع المدني -بوصفه منظومة متكاملة- بالسياق الغربي الحاضن له من حيث التأسيس والنشأة؛ فقد بزغ نجمه في كنف الفلسفة الأوروبية في القرن الثامن عشر، ومُنظِّري العقد الاجتماعي: جون لوك، وجان جاك روسو، ومونتسكيو، وارتبط بحالة الرفض والانتفاض الأوروبية في وجه النظام السياسي الذي قام على مقولات الحق الإلهي، والذي حظي بدعم كبير من الكنيسة، فظهر مصطلح المجتمع المدني بديلاً عن المجتمع الديني.

وتُمثِّل مفاهيم المجتمع المدني ومفرداته جزءاً من النظرية السياسية الغربية، ولا سيما الديمقراطية؛ فهي أداة يستعملها الأفراد للتعبير عن مطالبهم ومصالحهم، وتقييد السلطة ومنعها من التدخل في الفضاء الخاص بحرياتهم. وعلى هذا، فقد كانت ولادة هذا المصطلح في الغرب مصاحبة لبزوغ الليبرالية السياسية، وتأسيس الديمقراطية.[٤٩]

ولو انتقلنا إلى مؤسسات المجتمع المدني لوجدنا أنَّها تشير إلى مجموعة من المنظمات والهيئات المتعددة المستقلة عن الدولة، التي تُمثِّل مختلف المجالات والفئات. فالمجتمع المدني إذن هو "أحد أشكال تنظيم المجتمعات بما يحقق التعاون بين الأفراد والجماعات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بهدف حماية حقوق ومصالح الفئات المتنوعة والتوفيق بينها، على أساس الاحترام المتبادل، والموازنة بين المصالح الخاصة والعامة، وبعيداً عن أيِّ تدخل حكومي."[٥٠] وتأسيساً على ذلك، فقد عرَّف برتراند بادي في كتابه: (علم الاجتماع السياسي) sociologie politique المجتمع المدني بأنَّه "كل المؤسسات

---

[٤٨] صفي الدين، بلال. **أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي**، دمشق: دار النوادر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص١٢٩.

[٤٩] أبراش، **علم الاجتماع السياسي: مقاربة إبستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي**، مرجع سابق، ص٨٤.

[٥٠] عز الدين، ناهد. **المجتمع المدني**، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، موسوعة الشباب السياسية، عدد٥، ٢٠٠٠م.

التي تتيح للأفراد التمكُّن من الخيرات والمنافع العامة دون تدخل أو توسط الدولة."[٥١] أمَّا أهم ما يُميِّز هذه المؤسسات في تشكيلها وتأسيسها فهو عنصر التطوع.

يتبيَّن مما سبق أنَّ مؤسسات المجتمع المدني هي مجموع "المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة، في استقلال عن سلطة الدولة؛ لتحقيق أغراض متعددة، منها: أغراض سياسية كالمشاركة في صنع القرار على المستوى الوطني والقومي، ومثال ذلك الأحزاب السياسية، ونقابية كالدفاع عن المصالح الاقتصادية لأعضاء النقابة، ومنها أغراض مهنية كما هو الحال في النقابات للارتفاع بمستوى المهنة، والدفاع عن مصالح أعضائها، ومنها أغراض ثقافية كما في اتحادات الكُتَّاب والمثقفين التي تهدف إلى نشر الوعي الثقافي والحضاري، وفقاً لاتجاهات أعضاء كل جمعية، ومنها أغراض اجتماعية للإسهام في العمل الاجتماعي لتحقيق التنمية.

وبناءً على هذا التعريف، يمكن تحديد المجتمع المدني بثلاثة مكوِّنات، هي: الأحزاب السياسية.والنقابات المهنية والعمالية. والجمعيات الاجتماعية والثقافية."[٥٢]

وعلى هذا، فإنَّ قادة المجتمع المدني هم المسؤولون عن الجماعات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والمهنية، والحقوقية المختلفة؛ أي هم قادة نسيج كبير من المجتمع ينتظم في تكوينات منظمة مستقلة عن الدولة. فهل يمكن أنْ يتماهى مفهوم المجتمع المدني مع مفهوم أهل الحل والعقد؟ وهل يمكن أنْ يكون لفظ "قادة المجتمع المدني" هو التعبير الحديث لمفهوم أهل الحل والعقد؟

لا شكَّ في أنَّه يوجد نوع من التماهي بين المفهومين في بعض الأبعاد التكوينية، لكنَّهما يظلان متمايزين من حيث الوظيفة؛ فهما يلتقيان من حيث التكوين في تمثيلهما مختلف هيئات المجتمع ومؤسساته، لكنَّهما يختلفان في جوانب عدَّة، أبرزها:

- نشأة مفهوم أهل الحل والعقد في سياقه الإسلامي؛ ما يعني أنَّه وليد البيئة الذاتية لمجتمع المسلمين، فهو لا يعرف الثنائيات التي صاحبت ظهور المجتمع المدني في سياقه

[51] Bertrand , Badie. "Socilogie politique." presses universitaies de France, paris1997, p.105.

[٥٢] أبو سيف، عاطف. **المجتمع المدني والدولة: قراءة تأصيلية**، عمّان: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٠٨.

الغربي، مثل ثنائية المدني/ الديني. ولهذا، فإنَّ كثيراً من المفكرين الغربيين والعرب يرون وجوب نفي صفة المجتمع المدني عن المؤسسات الدينية،[٥٣] في محاولة لاستبعاد العديد من قادة هذه المؤسسات.

- تمثيل أهل الحل والعقد جميع أطياف الأُمة: فنحن عندما نتحدث من داخل مفهوم الدولة الحديثة، فإنَّنا نقصد أنَّ أهل الحل والعقد يُمثِّلون المجتمع كله: المدني منه والبدوي، الديني وغير الديني، المنظم وغير المنظم؛ فهم ينوبون عن المجتمع كله في إدارة شؤونه. أمَّا المجتمع المدني فهو يُمثِّل الفئات والمجموعات المدنية والمنظمة فقط. ولهذا يرى برهان غليون أنَّ إحدى الإشكاليات التي يجب أنْ يتحرَّر منها مفهوم المجتمع المدني هي مقابلته لمفهوم المجتمع الأهلي. فإذا كان هذا الأخير -بحسبه- يشمل البنى التقليدية (الدينية، والقبلية، والجهوية)، فإنَّ المجتمع المدني يتطابق مع البنى والتنظيمات الحديثة (الحزبية، والنقابية، والتنظيمات النسائية، والتنظيمات الطلابية، وغير ذلك) من دون البنى التقليدية.[٥٤] وعلى هذا، فقادة المجتمع المدني لا يمكن أنْ يكونوا أهل الحل والعقد، وإنَّما هم جزء منهم.

أهل الحل والعقد -وفق التعبير الحديث- مؤسسة أو جهاز يشارك بفاعلية في السلطة السياسية؛ إذ بيده سلطة التشريع والاجتهاد واختيار الحاكم، ما يجعله عضواً مهماً فاعلاً في بنية الدولة. أمَّا قادة المجتمع المدني فيُمثِّلون وسيطاً بين الدولة والمجتمع، وقد يكون هذا الوسيط مُؤثِّراً، لكنَّه لا يملك سلطة مباشرة تُمكِّنه من تدبير شؤون الحياة العامة، واتخاذ القرارات.

ت. المنتخَبون:

يُطلَق لفظ (المنتخَبون)، أو (مُمثِّلو الشعب والأُمة) على الفئة التي حظيت بثقة الناس بالانتخاب، فهم الذين أسند إليهم الناس مهام ممارسة السيادة أو الحكم نيابةً عنهم؛

---

[٥٣] المرجع السابق، ص١١١.

[٥٤] غليون، برهان. **المجتمع المدني في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م، ص٧٣٤.

سواء تعلَّقت هذه المهام بالسلطة التشريعية (البرلمان)، أو السلطة التنفيذية (الرئاسة، أو رئاسة الحكومة). والذي يعنينا في هذا المقام هو الفئة الأولى فحسب.

يُعَدُّ الانتخاب أحد منتجات الدولة الحديثة، وهو يقوم على مبدأ سيادة الأُمة أو الشعب الذي ارتبط بالدولة الديمقراطية الحديثة، حيث تترجم هذه السيادة بالمشاركة المباشرة، أو بنظام التمثيل، أو النيابة، بحيث يختار الناس مَن ينوب عنهم في تولي مقاليد الحكم وإدارة شؤون الحياة العامة مدَّةً معينةً، فتكون بذلك إرادة هؤلاء المنتخَبين أو النُّوَّاب تعبيراً عن إرادة الناخبين أو الأُمة.

ولـمَّا تعذّر تطبيق الديمقراطية المباشرة في الدول الكبرى؛ لاستحالة جمع المواطنين كافةً في جمعية عامة، فقد ظهرت بعض الممارسات الجديدة، مثل الديمقراطية التمثيلية التي تقوم على انتداب مُمثِّلين من الشعب لتولي مقاليد الحكم عنه، وذلك بطريقة الانتخاب التي تُمثِّل وسيلته الوحيدة لانتقاء مَن يثق بهم من نُوَّابه، ولا سيما أنَّه لا يستطيع ممارسة الحكم مباشرةً.[٥٥]

ونظام التمثيل الذي يمارس فيه الناس سلطة اختيار مَن يُمثِّلهم، أو ينوب عنهم في السلطة، يعني أنَّ الهيئة التمثيلية (الـمُنتخَبة) هي صاحبة حق التعبير عن الناس كافةً؛ سواء شارك الجميع في اختيارهم أو لم يشاركوا. وقد أخذت بهذا النظام أغلب الدول الغربية والعربية، بيد أنَّه يواجه بعض الانتقادات التي سنشير إليها في سياق المقارنة بين فكرة أهل الحل والعقد وفكرة النيابة أو التمثيل التي يطرحها النظام الديمقراطي الحديث.

ويبدو أنَّه توجد ملامح مشتركة بين أهل الحل والعقد وهيئة المنتخَبين (البرلمان) التي تطرحها نظرية التمثيل الديمقراطي، يمكن إجمالها في الآتي:

- كلا الفريقين يحظى بالشرعية السياسية؛ سواء أكان ذلك بمقتضى العُرف أم القانون.
- كلا الفريقين ينوب عن الأُمة أو الشعب في التعبير عن إرادته، والحكم باسمه.

---

[٥٥] جودوين جيل، جاي س. **الانتخابات الحرة والنـزيهة: القانون الدولي والممارسة العملية**، ترجمة: أحمد منير، فايزة حكيم، القاهرة: الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ٢٠٠٠م، ص١٩.

– كلا الفريقين يحظى بمكانة اعتبارية وقانونية؛ ما يُمكِّنه من الاضطلاع بواجبات السلطة ومقتضياتها، مثل: مراقبة أعمال المؤسسات التنفيذية ومحاسبتها (الحكومة، رئاسة الدولة)، وحجب الثقة عنها وعزلها (هذا يشمل فقط النظام البرلماني في جانب التمثيل الديمقراطي).[٥٦]

وبالمقابل، توجد اختلافات وفروق مفاهيمية وسياسية واجتماعية بينهما، تتمثَّل في الآتي:

– أكثر مُمثِّلي الشعب في النظام الديمقراطي هم نتاج عملية سياسية دعائية يُسهِم فيها الحزب إسهاماً فاعلاً في حصول الأفراد على ثقة الناس، بدعم من مختلف أجهزة الإعلام والمال والسلطة أحياناً التي يتمتع بها الحزب أو الفرد؛ أي إنَّ مصدر قوتهم ليس نابعاً من أنفسهم، ولا يشترط فيهم ذلك، وإنَّما يكفيهم بعض المهارات السياسية والدعائية. أمَّا أهل الحل والعقد قديماً وحديثاً فهم نتاج طبيعي لديناميات المجتمع، وتميُّزهم ناجم عن مكانتهم وأهليتهم ومصداقيتهم؛ فهم ليسوا من صنع الحزب أو الدولة، وإنَّما من صنع المجتمع الذي أفرزهم، ومنحهم ثقته وشرعيته.

– قصور النظرة إلى المجتمع في نظام التمثيل البرلماني، بالرغم من أنَّ النُّوَّاب يُمثِّلون فيه إرادة الأُمة؛ فهو يتعامل مع المجتمع بوصفه أفراداً مبعثرين، يُعبِّر كلٌّ منهم عن رأيه ومصلحته وحيداً بمعزل عن الجماعة؛ ما يجعل المجتمع يبدو ضعيفاً في نظر الدولة. أمَّا فكرة أهل الحل والعقد فتنبع من الفعل الجماعي؛ أي إنَّها ترتكز على فعل الجماعة لا الفرد، وعلى الاتفاق الفعلي غير الخاضع لضغوط الآلة الدعائية لهذا الحزب أو ذاك في اختيار الـمُمثَّلين؛ أي إنَّ الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة هي التي تختار مَن يُمثِّلها، ما يكسب المجتمع قوة تضاهي قوة الدولة وتنافسها.

– التمثيل الذي تطرحه فكرة أهل الحل والعقد هو تمثيل مستوعب لكل الفئات والهيئات والبنى المجتمعية، ولذلك يجب أنْ يراعى في اختيارهم هذه التكوينات كلها. أمَّا التمثيل الديمقراطي فيفتقر غالباً إلى هذا البُعْد بسبب أسلوبه الدعائي.

[٥٦] لتعرُّف المزيد عن دور البرلمان في مراقبة المؤسسات التنفيذية ومحاسبتها، انظر:

– شفيق، حسان محمد. **الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة**، بغداد: مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٦م، ص٣٩.

- القوة والأمانة هما من الصفات التي يجب أنْ يتحلَّى بها أهل الحل والعقد؛ إذ لا يشترط فيهم أنْ يكونوا من أهل العدالة والرأي فحسب، بل يشترط فيهم القدرة على تحقيق العدالة، وممارسة الرأي. أمَّا النُّوَّاب الذين تقوم منهجية اختيارهم على صخب الدعاية والاحترافية في استمالة الناخبين، فإنَّهم يفتقرون غالباً إلى هذه الصفات، ولا سيما في ظل تغوُّل الدولة الحديثة، وتحكُّمها في دواليب السلطة ومراكز اتخاذ القرار؛ ما يجعل هؤلاء المُمثِّلين أداة بيد الدولة يسودون ولا يحكمون؛ أي إنَّنا إزاء أداتين للسلطة: إحداها علنية، والأخرى خفية؛ الأولى تتمحور حول عملية الانتخاب، والثانية تتمحور حول مواطن النفوذ والثروة، وهي التي يُعبَّر عنها في الأدبيات السياسية بالدولة العميقة.

هذه بعض الفروق الدالة على التباين القائم بين مفهوم أهل الحل والعقد بحسب الرؤية الإسلامية، ونظرية التمثيل النيابي التي نجدها في النظام الديمقراطي البرلماني. وبالرغم من ذلك كله، فإنَّ هذا النظام -برأينا- هو الأقرب إلى مفهوم أهل الحل والعقد مقارنةً بالمفاهيم الأخرى، وهو ما يدعونا إلى التفكير في إمكانية معالجة نظام التمثيل الحديث وإصلاحه باستلهام التراث الإسلامي؛ إذ يمكن لمفهوم أهل الحل والعقد أنْ يفتح أفقاً واسعاً لهذا الاستلهام.

٢. أهل الحل والعقد وفق منظور جديد:

تنبع محاولتنا منح أهل الحل والعقد أبعاداً جديدةً من أنَّ هذا الموضوع، و"معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين" بحسب قول الجويني؛[٥٧] أي إنَّ الاشتغال بتجديد العمل بمفهوم الحل والعقد وتجاوز الأطروحات الكلاسيكية يدخل في دائرة العفو التي خصَّت بها الشريعة العقل البشري للاجتهاد وفق معطيات الزمان والمكان، يضاف إلى ذلك أنَّ الرؤية الإسلامية في التعامل مع القضايا والمستجدات تعلي من المبادئ والقيم على حساب الأشكال والأطر التنظيمية. وتأسيساً على ذلك، تسعى هذه المحاولة إلى ملامسة بعض الأبعاد الجديدة لمفهوم الحل والعقد، مُتجاوِزةً عملية إعادة إنتاج الأنماط والمقولات التراثية التي لم تعد مجدية في التعامل مع الواقع الجديد،

[٥٧] الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص٧٥.

علماً بأنَّنا لا ندَّعي الانفكاك كاملاً عن الواقع الحديث، وعمَّا أنتجه العقل البشري في مجال علم السياسة والاجتماع السياسي.

إذن، فالقراءة الجديدة لمفهوم الحل والعقد تنطلق من الدراسة الواعية لخبرة المفهوم التاريخية؛ بالتركيز على القواعد والقيم والمبادئ على حساب الأشكال والمسميات؛ أي إنَّنا لن نعتمد المنهج الاتباعي الذي يقوم على الالتزام بالمبادئ والأطر الفنية الموروثة، وإنَّما نعتمد المنهج الإبداعي الذي يتحرَّر من التحديدات الفنية، مع الحفاظ على المبادئ والقيم، وهو ما يساعدنا على تجاوز بعض الإشكالات التي تتعلَّق بالمفهوم، والتي كانت -وما زالت- محطَّ جدل وخلاف بين الفقهاء، ومن ذلك تحديد صفات أهل الحل والعقد، والشروط الواجب توافرها فيهم، وأعدادهم.

أ. معيارا القوة والأمانة:

إنَّ هذه النظرة الجديدة لأهل الحل والعقد لن تدفعنا إلى الحديث عن الجند والعلماء والأعيان كما في الفقه الكلاسيكي، أو عن الشروط النظرية المحضة مثل العدالة والعلم والحكمة، أو عن العدد الذي يلزم في أهل الحل والعقد، وإنَّما سنُركِّز على المحددات المعيارية الجامعة التي يتحقق بها الحل والعقد، والتي تتمثَّل في معيارين مترابطين، هما: القوة، والأمانة.[٥٨] إذ يُمثِّل كلٌّ منهما قيمة تنضوي تحتها معظم القيم الإنسانية عموماً، ولا سيما القيم التي ذكرها الفقهاء في شروط أهل الحل والعقد؛ ما قد يُسهِم في تجاوز الإشكالات والاختلافات الناتجة من هذه التحديدات الفرعية والجزئية المرتبطة بالشروط والمواصفات المطلوبة في هذا الأمر.

فالقوة قيمة كلية جامعة لعدد من الإمكانات المادية والمعنوية التي يتمتع بها الإنسان؛ وذلك أنَّها شاملة عدداً من الأجناس المتباينة، فالعلم مثلاً من جنس القوة، والحكمة والرأي والقدرة من متعلقات القوة. فالأمر هنا يتعلق بالكفاءة في تدبير الأمور، وامتلاك القدرات والخبرات التي تُعِين الإنسان على الفعل الحسن.

---

[٥٨] كَتَبَ ابن تيمية فصلاً خاصاً بالقوة والأمانة وضرورتهما في تقلُّد المناصب والإمارات والقضاء، انظر:
- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٨، ص٢٥٣-٢٥٨.

أمَّا الأمانة فهي قيمة أخلاقية كلية، يندرج تحتها عدد من القيم الجزئية، مثل: الإخلاص، والعدالة، والصدق، والقيام بالواجب؛ فهي رمز لمجموع الإمكانات الأخلاقية التي يتمتع بها الإنسان. والقوة أيضاً مُقيَّدة بالأمانة، ومُوجِّهة لها؛ لكيلا تخرج من العدل إلى الجور، وذلك بتحديد مجالها وحدودها.

ممَّا سبق نجد أنَّ قيمتي القوة والأمانة هما من أهم قيم التدبير السياسي الرشيد ومبادئه، وأنَّهما ركنان متلازمان في تقلُّد المناصب والولايات العامة. قال ابن تيمية: "وينبغي أنْ يعرف الأصلح في كل منصب؛ فإنَّ الولاية لها ركنان: القوة والأمانة كما قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ﴾ (القصص: ٢٦)...، والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دلَّ عليه الكتاب والسُّنة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام. والأمانة ترجع إلى خشية الله، وألا يشتري بآياته ثمناً قليلاً، وتركِ خشية الناس."[٥٩]

وعلى هذا، فربط العدد في أهل الحل والعقد بمفهوم القوة يعني ربطه بأحد متعلقاته، وهو القدرة أو الشوكة، وهذا شرط عند بعض الفقهاء الأوائل.[٦٠] ولـمَّا كان هذا الاتجاه ينمُّ عن فهم دقيق لطبيعة الاجتماع الإنساني وتنظيمه واستقراره، فإنَّه يجب تحديد العدد اللازم لأهل الحل والعقد بحيث يعكس القوة أو القدرة التي لن تتحقق إلا بإرادة عامة تُمثِّل مختلف القوى والجماعات داخل المجتمع. "فتحديد عدد أهل الاختيار بآحاد، أو عشرات، أو مئات من الأفراد، دون النظر إلى القاعدة الشعبية والقوى السياسية التي يُمثِّلها هؤلاء، خطأ ناجم عن جهل قاتل ببنية الواقع، وقوانين حركة المجتمع وسكونه."[٦١]

---

[٥٩] المرجع السابق، ج٢٨، ص٢٥٢-٢٥٤.

[٦٠] انظر:

- الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص٧٠-٧١.
- الغزالي، أبو حامد. **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، د.ت، ص١٧٧.
- ابن تيمية، **منهاج السُّنة النبوية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٢٧.
- ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٧٨-٢٧٩.

[٦١] صافي، لؤي. **العقيدة والسياسة**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص٢٠٦.

وخلاصة القول إنَّ النظر إلى قيمتي القوة والأمانة بوصفهما قيماً معياريةً في أهل الحل والعقد يُسهِم في رفع الخلاف القائم بين الفقهاء بخصوص تحديد الشروط؛ لأنَّهما قيمتان كليتان تشملان كل الصفات والشروط المعروفة في الفقه القديم، فضلاً عن أنَّهما قيمتان قابلتان للقياس، وهو ما يدفعنا إلى اعتبارهما شرطين أساسيين ينطبقان على الأشخاص والهيئات معاً.

ب. مؤسسة الحل والعقد ومهامها في العصر الحديث:

ارتبط مفهوم أهل الحل والعقد في سياقاته الاجتماعية والسياسية بتأسيس قواعد السلوك الاجتماعي والسياسي، والأنماط والنظم التي ينتظم بها المجتمع على مستوى البنى المتعددة خاصته، وعلاقة المجتمع بالسلطة السياسية التي كانت تحكمه؛ بغية إيجاد توازن بين هذه البنى والعلاقات، يتجاوز مظاهر السيطرة والاستبداد كلها. أمَّا تفكيرنا الآن في إعادة إعمال هذا المفهوم فينبع من نفس الإحساس بالحاجة إلى تحقيق هذا التوازن، ولا سيما أنَّ الدولة الحديثة لم تُقدِّم حلّاً حقيقياً مجدياً لإشكالية السيطرة والاستبداد الذي تمارسه في حق الأفراد والأُمة؛ ما يُؤكِّد صدق بعض الفلاسفة من نُقَّاد الأنظمة الحديثة (أمثال ميشيل فوكو) عندما وصفوا التحولات الدستورية الغربية بأنَّها حالة تُمثِّل الانتقال من استبداد الحاكم إلى استبداد الدولة، وذلك بالكشف عن وجه الدولة الحديثة الخفي الذي يتستَّر خلف مفاهيم جاذبة، مثل مفهوم تنظيم المجتمع وتحقيق تقدُّمه ورقيه وازدهاره، والذي يخفي في العمق صور الاستبداد والقمع والتهميش، ولكن بوسائل جديدة.[٦٢]

والذي نتطلَّع إليه بتحديد مؤسسات الحل والعقد يتجاوز المنطق الاتّباعي الجامد للنموذج التقليدي المحدود أصلاً من حيث أطره الفنية والتنظيمية، لكنَّه ينطلق من أبعاده القيمية التي تحمل دلالات مهمة على مركزية الأُمة مقابل محدودية سلطة الدولة؛ وذلك أنَّ مفهوم الحل والعقد في التجربة التاريخية الإسلامية يُوفِّر لنا مساحات كبيرة تتجاوز

[٦٢] طوطاو، الشريف. **ميشال فوكو: جينيالوجيا السلطة بوصفها نقداً للخطاب السياسي الغربي**، ضمن: **الفلسفة السياسية المعاصرة: قضايا وإشكاليات**، مجموعة من المؤلفين، ترجمة وتحقيق وتقديم: خديجة زنتيلي، الرباط: دار الأمان، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، ص٨٦.

دوائر الحكم؛ أي إنَّ ممثلي الأُمة من القوى والفئات المختلفة لا يقتصر دورهم على إدارة شؤون البلاد والمجتمع، عن طريق عملية التمثيل والعلاقة بدوائر الحكم، وإنَّما يتعدى ذلك إلى إدارة قطاعات كبيرة مختلفة من شؤون هذه الفئات؛ سواء أكان ذلك على أساس من التقاليد والقيم الاجتماعية المتعارف عليها بين الناس، أم على أساس العهود والمواثيق الخاصة، وهو ما يجعل هذه القوى والفئات لا تحتاج إلى الدولة إلا في حالات التنازع والعنف.

وعلى هذا، فإنَّ مؤسسات الحل والعقد تتعدَّد بتعدُّد دوائر الفعل الإنساني الاجتماعية، والثقافية، والعلمية، والسياسية، وغير ذلك، لكنَّنا سنُركِّز هنا على جانب السلطة، وكيف يمكننا الإفادة من فكرة أهل الحل والعقد في استشراف أفق جديد لإدارة شؤون الناس، وتحقيق التمثيل الفعلي الفاعل لفئات المجتمع، عن طريق صياغة نموذج متكامل الأبعاد من حيث البنية، والوظيفة، والفعل. وبناءً على ذلك، يمكن أنْ نطرح النموذج المتعدد في بنائه التكويني والوظيفي، وهو ما قد تُمثِّله مؤسسة جامعة تضم عدداً من التكوينات والفئات ذات السيادة في المجتمع، التي تحظى بالكفاءة اللازمة. وبذلك، فقد تضم مؤسسة الحل والعقد مُمثِّلي الفئات الآتية: علماء الشريعة؛ وعلماء القانون؛ والقضاة؛ وخبراء الاقتصاد؛ ومُمثِّلون عن الجيش؛ ومُمثِّلون عن البرلمان؛ ومُمثِّلون عن المجتمع المدني؛ ومُمثِّلون عن المؤسسات التنفيذية (الحكومة، رئاسة الدولة).

إذن، فمؤسسة الحل والعقد يجب أنْ تكون أهم مؤسسة دستورية في البلاد، بحيث تحظى بدعم شعبي ورسمي، وتجمع بين أصالة المفهوم وإبداعات العقل البشري في مجال إدارة الدولة وشؤون الناس، وتكون هي مصدر القرارات والتشريعات الكبرى، وتُمثِّل الاستراتيجية التي تُؤسِّس المشروع المجتمعي الجامع لمختلف الفئات والقوى المُمثِّلة للمجتمع الإسلامي. وبهذا نتجنَّب سلبيات التداول السياسي التي تتعلَّق ببناء المشروع، والتي تتمثَّل في غياب التراكم في الفعل والإنجاز؛ ما يَحول دون بناء مشروع الأُمة الحضاري. وعلى هذا، يمكن أنْ نُطلِق على هذه المؤسسة الجامعة اسم المجلس الأعلى

للتشريع والسياسات العامة، بحيث لا يكون هذا المجلس بديلاً عن المؤسسات الأخرى، بل مُكمِّلاً ومُعِيناً لها، وأنْ تتحدَّد مهامه في الآتي:

- الموافقة على ترشيحات الانتخابات البرلمانية والرئاسية.
- عزل رئيس الحكومة ورئيس الدولة عند مخالفتهما القوانين الدستورية.
- الرقابة على المؤسسات التشريعية والتنفيذية، ومحاسبتها.
- التصديق على القوانين والتشريعات التي يصدرها البرلمان.
- التصديق على مراجعة الدستور وتعديله.
- التصديق على المعاهدات والاتفاقيات الدولية.

هذه هي بعض الملامح الرئيسة للمؤسسة التي ستتولَّى مهام أهل الحل والعقد مثلما نتصورها في العصر الحديث، وهو تصور يجمع بين استلهام التراث الإسلامي ومنتجات الحضارة الإنسانية، وينأى بهذه المؤسسة عن كل المزايدات السياسية والحزبية التي عطَّلت كثيراً من طموحات أُمتنا الحضارية، ويُمثِّل روح الجماعة التي غابت عن نظمنا الحديثة. ونحن لا ندَّعي الكمال في ما نتصور، ونتغيا من ورائه فتح نقاش علمي يتجاوز جاذبية التاريخ وإغراء الحاضر.

خاتمة:

خلصت هذه الدراسة إلى نتائج مهمة يمكن أنْ تفضي إلى رؤى وآفاق رحبة في ما يخص إعادة صياغة مفهوم جديد لأهل الحل والعقد؛ مفهوم يجمع بين استلهام التراث الإسلامي وما أنتجه العقل الإنساني، ويُسهِم في إصلاح واقع الدولة الحديثة ونظمها، وذلك بالتحرُّر من قيود الشكل التي سيطرت على العقل الإسلامي مُدَداً من الزمان، دون الارتماء في أحضان النظم الحديثة والتكيُّف معها، بحيث يُصار إلى استلهام قيم المفهوم ومبادئه التي تأسَّس عليها، ثم توظيفها أو نقلها إلى أنظمة ومؤسسات عمل حديثة بالطريقة التي تناسب كل مجتمع.

والـمُلاحَظ على مفهوم أهل الحل والعقد في التجربة الإسلامية التاريخية أنَّ مداخله وتطبيقاته قد تعدَّدت، في حين ظل منطلقه وكُنْهه ومضمونه واحداً، بحيث جعل مبدأ الشورى أساساً، ومنطلقاً، وآليةً لتصريف فعل الأُمة الاجتماعي والسياسي؛ بتمثيله مختلف مكوِّناتها وفئاتها.

وقد خلصت الدراسة أيضاً إلى أنَّ هذا المفهوم لا يراد به إلغاء الأُمة مثلما حصل في بعض الحقب التاريخية نتيجة انحراف الفعل السياسي للحاكمين، وخروجهم عن أسسه المعهودة، بحيث سادت شرعية التغلُّب والقهر على شرعية الأُمة، واستُخدِم المفهوم صورياً وشكلياً بعيداً عن كل مضامينه وأسسه. وعلى هذا، فأهل الحل والعقد ليسوا بديلاً عن الأُمة، أو وسيلة لإلغاء دورها واستبعادها من تدبير أمورها، بل هم نُوَّابها ومُمثِّلوها في ذلك عند تعذُّر ممارسة حقها مباشرةً.

وما من شكٍّ في أنَّ أهل الحل والعقد -في التجربة الإسلامية- هم نتاج طبيعي لديناميات المجتمع، وأنَّ تميُّزهم ناجم عن مكانتهم وأهليتهم ومصداقيتهم، غير أنَّ ذلك لم يعد ممكناً بسبب التحوُّل التاريخي الذي عرفته الأُمة، وتغيُّر الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العالمية، وهو ما يدعونا إلى الارتقاء بمفهوم أهل الحل والعقد من مستوى الطبيعة العرفية والاجتماعية إلى مستوى البعث القانوني أو الدستوري، بحيث نُشيِّد مؤسسة ذات سيادة، تُمثِّل مختلف مكونِات الأمة وأطيافها، وتجمع بين يديها صلاحيات متعددة؛ ما يُمكِّنها من أداء دورها بفاعلية، بعيداً عن كل التجاذبات السياسية وسطوة الدولة.